





TRAITÉ

DE LA

PUISSANCE ECCLÉSIASTIQUE

DANS SES RAPPORTS

AVEC LES SOUVERAINETÉS TEMPORELLES

CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI :

A Besançon,	chez	Turbergue, libraire.
Lyon	—	Girard et Josserand, libraires.
—	—	Périsse frères, libraires.
Montpellier	—	Séguin fils, libraire.
—	—	Malavialle, libraire.
Angers	—	Lainé frères, libraires.
—	—	Barassé, libraire.
Nantes	—	Mazeau frères, libraires.
Metz	—	M[lle] Constant Loiez, libraire.
Lille	—	Lefort, libraire.
Dijon	—	Hémery, libraire.
Rouen	—	Fleury, libraire.
Arras	—	Théry, libraire.
Nancy	—	Thomas, libraire.
—	—	Vagner, imp.-libraire.
Toulouse	—	Léopold Cluzon, libraire.
—	—	Privat, libraire.
Le Mans	—	Gallienne, imp.-libraire.
Clermont-Ferrand	—	Veysset, imp.-libraire.
Rennes	—	Hauvespre, libraire.
—	—	Verdier, libraire.
Reims	—	Bonnefoy, libraire.
Rome	—	Merle, libraire.
Milan	—	Dumolard, libraire.
—	—	Boniardi-Pogliani, libraire.
Turin	—	Marietti-Hyacinthe, libraire.
Madrid	—	Bailly-Baillière, libraire.
Londres	—	Burns et Lambert, libraires, Portman street, Portman square.
Genève	—	Marc Mehling, libraire.
Bruxelles	—	H. Goemaere, imp.-libraire.

TYPOGRAPHIE DE H. FIRMIN DIDOT. — MESNIL (EURE).

TRAITÉ

DE LA

PUISSANCE ECCLÉSIASTIQUE

DANS SES RAPPORTS

AVEC LES SOUVERAINETÉS TEMPORELLES

DÉDIÉ AU PRINCE DES APOTRES

TRADUIT DE L'ITALIEN DU P. JEAN-ANTOINE BIANCHI DE LUCQUES

RELIGIEUX OBSERVANTIN

PAR M. L'ABBÉ A. C. PELTIER

Chanoine honoraire de Reims

Ouvrage indispensable à tous ceux qui possèdent les œuvres complètes de Bossuet

---

TOME PREMIER.



PARIS

GAUME FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS

RUE CASSETTE, N° 4

1857

AU BIENHEUREUX ET TRÈS-SAINT

CHEF ET PRINCE DES APOTRES,

PIERRE,

VICAIRE DE JÉSUS-CHRIST ET PASTEUR APRÈS LUI DES ROIS ET DES PEUPLES

DANS LA PERSONNE DE SON BIEN-AIMÉ SUCCESSEUR

PIE IX,

ARCHEVÊQUE UNIVERSEL ET PATRIARCHE DE LA GRANDE ROME,

FONDEMENT DE TOUTE L'ÉGLISE CATHOLIQUE;

ADOLPHE-CHARLES PELTIER, DE DOUÉ :

GLORIEUX PRINCE DES APÔTRES!

Comme c'est de Vous que découlent, et à Vous que remontent les droits et les prérogatives de ce Siége que vous avez fondé par une inspiration divine, et puis consacré par Votre Sang dans la Cité reine du monde;

comme c'est à Vous qu'ont été principalement confiés les intérêts de cette Église, qui, établie par le Fils de Dieu, a été par lui aussi commise à vos soins et assise sur Votre Personne même, afin qu'elle eût en Vous son fondement visible, et qu'elle reconnût en Vous le principe de cette unité qui de tous ses enfants ne fait qu'un même corps, et les distingue essentiellement des autres, quels qu'ils soient, qui se trouvent hors de son sein;

Moi, dont le dessein, en traduisant ce *Traité* d'un de vos plus zélés serviteurs, a été de soutenir la prééminence de ce Siége et l'autorité de cette Église, et de mettre en lumière les droits et les prérogatives de l'un comme de l'autre,

J'ai cru devoir consacrer à Votre Nom si glorieux, et mettre sous Votre Puissant Patronage mes faibles travaux; et malgré la conscience que j'ai de leur peu de prix, aussi bien que de ma propre incapacité, ils sont pourtant, je puis le dire, le produit de mon dévouement à cette Église et au Siége qui en est le centre, et à ce titre du moins ils ne seront pas indignes d'être accueillis de Vous.

Ainsi, bien que mes forces soient loin d'être proportionnées à l'élévation du sujet et à l'importance de la matière, les efforts du moins que j'ai faits pour démontrer à mes concitoyens la futilité des raisonnements qu'allèguent les détracteurs de l'autorité de l'Église et de la puissance du Sacerdoce en haine des prérogatives de Votre Siége, vous engageront, je l'espère, à considé-

rer dans ce travail que je vous dédie, moins le travail lui-même, que l'intention qui me l'a fait entreprendre.

Je vous prie donc, Bienheureux Prince des Apôtres, de vouloir bien abaisser, du Trône que vous occupez dans le Royaume céleste, dont les Clefs vous ont été confiées, un regard favorable sur ce fruit de mes études, lequel, à défaut d'autres mérites, aura du moins celui de fournir à mes frères une abondante preuve de la bonne volonté qui m'a conduit et soutenu dans une rédaction de si longue haleine; et d'intercéder en cette considération auprès de Votre Divin Maître Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour qu'il me rende par sa grâce un vrai et digne fils de sa sainte Église, et qu'il me fasse participer aux célestes dons que reçoivent de lui, comme de leur Chef plein de vie, tous ceux qui en sont les membres vivants.

Si vous pouvez, Très-Auguste Prince des Apôtres, m'obtenir ce bienfait qui fait l'objet de tous mes désirs, je croirai avoir retiré de mon travail le fruit le plus consolant et même l'unique que je doive espérer dans ce monde. Daignez donc l'agréer, comme je vous le consacre et vous le dédie, en preuve de mon très-humble dévouement et de mon éternelle reconnaissance.

INTRODUCTION.

L'ouvrage du P. Bianchi, dont nous entreprenons ici la traduction, est devenu extrêmement rare dans la librairie. Outre qu'il n'a jamais eu qu'une édition, cette édition même a été presque entièrement détruite par un incendie survenu dans le lieu où restaient déposées la plus grande partie des feuilles imprimées ; de sorte qu'aujourd'hui on ne peut se procurer qu'au poids de l'or le petit nombre d'exemplaires échappés à la destruction.

Si ce malheur fortuit n'a point encore été réparé par une édition subséquente, gardons-nous bien d'en accuser le mérite de l'ouvrage, qu'il suffira de parcourir pour y découvrir à chaque ligne les traces d'une profonde érudition. Accusons-en plutôt le malheur des temps, la disposition peu favorable des esprits et la gravité même matérielle de l'entreprise, qui a pu effrayer plus d'un éditeur.

L'ouvrage italien du P. Bianchi (1) se compose, en effet, de sept volumes in-4°, qui, à l'époque où ils ont paru, pouvaient présenter un tout indivisible, vu la nécessité qu'il y avait alors de les opposer au Napolitain Giannone, contre qui tout ce travail était particulièrement dirigé. Mais il n'en renferme pas moins deux parties bien distinctes : l'une qui se réduit aux deux volumes dont nous donnons ici la traduction et où il ne s'agit que de réfuter le premier article de la Déclaration de 1682, ou la partie relative à cet article de la

(1) Della Potestà e della Politica della Chiesa, Trattati due contro le nuove opinioni de Pietro Giannone, dedicati al Principe degli Apostoli da Giau Antonio Bianchi di Lucca, frate osservante dell' ordine de' Minori ; in Roma, MDCCXLV.

Défense de cette déclaration attribuée à Bossuet ; l'autre qui comprend les cinq derniers volumes et qui offre la réfutation directe des assertions particulières de l'auteur napolitain.

Il n'y a donc pas le moindre inconvénient à donner la traduction séparée de la première de ces deux parties ; et il y a de plus, ce nous semble, quelque opportunité à le faire, ne serait-ce que pour faire acte de protestation contre la Défense de la déclaration de 1682, qu'il est triste de voir se réimprimer tous les jours, être citée comme une autorité (1) et prendre place dans la plupart des bibliothèques, particulièrement des ecclésiastiques.

On sait combien cette Défense, publiée pour la première fois à Luxembourg, plus de vingt-cinq ans depuis la mort de Bossuet, a causé d'amertumes au Saint-Siége dès le moment où elle a été connue. « Il est difficile assurément, » disait Benoît XIV dans un Bref adressé, le 21 juillet 1748, à l'archevêque de Compostelle, « de trouver un autre ouvrage « aussi contraire à la doctrine reçue partout dans l'Église, « excepté en France, sur l'infaillibilité du souverain pon- « tife parlant *ex cathedra*, sur la prééminence de son auto- « rité au-dessus de tous les conciles, même œcuméniques, et « sur son pouvoir indirect par rapport aux droits temporels « des souverains, principalement dans les questions où se « trouvent compromis les intérêts de l'Église ou de la reli- « gion. Sous notre prédécesseur immédiat Clément XII,

(1) Dans l'ouvrage trop vante peut-être de M. l'abbé Gosselin sur le ***Pouvoir des papes au moyen âge*** les citations de la défense de Bossuet sont fréquentes, l'éloge habituel et la critique rare. C'est ainsi que, page 200, édition de 1845, après avoir cité tant bien que mal le célèbre passage du pape Gélase I[er] à l'empereur Anastase, où se trouve marquée la distinction, et non pas l'indépendance réciproque, comme il le dit, mais bien plutôt la dépendance réciproque des deux puissances, l'auteur ajoute : « Pour plus ample développement de ce passage, voyez Bossuet. *Defens. declar.*, lib. 1, sect. 2, cap. 33, etc. » Or, dans cet endroit de la *Defense*, le passage en question est non pas seulement imparfaitement cité et faussement commenté, mais il est même textuellement interpolé. V. Blanchi, ***Della Polestà***, etc., lib. III, § 4, n. 1, pag. 611 de ce volume, et Rohrbacher, ***Des Rapports naturels entre les deux Puissances***, t. 1, p. 141.

« d'heureuse mémoire, on agita sérieusement si l'on ne con-
« damnerait pas cet ouvrage; et quoiqu'on ait fini par dé-
« cider qu'on s'abstiendrait de le condamner, ce fut moins
« par respect, pour la mémoire de l'auteur qui avait rendu à
« la religion tant de signalés services, que par la crainte
« trop fondée d'occasionner de nouvelles disputes (1). »

Rien n'est plus propre à faire voir combien la prévention peut aveugler l'esprit de l'homme que le tour qu'a su donner l'abbé Leroy, traducteur de la Défense, aux paroles que nous venons de citer de Benoît XIV. « Ces paroles, » dit-il (Préface, page XXIV, édition de 1774), « sont claires pour
« les personnes intelligentes : elles leur font suffisamment
« entendre que Benoît XIV et même Clément XII, quoiqu'ils
« ne s'expliquent pas en termes précis sur les opinions ul-
« tramontaines, n'étaient guère persuadés de leur certitude. »

Quoi! Benoît XIV déclare qu'il est difficile de trouver un autre ouvrage aussi contraire à la doctrine reçue partout dans l'Église, excepté en France, et il fait entendre par cette déclaration même qu'il n'était guère persuadé de la certitude des opinions ultramontaines? Mais d'abord Benoît XIV ne parle pas ici d'opinions; il parle de doctrine, et d'une doctrine reçue en tous lieux. Ensuite est-ce qu'aux yeux de Benoît XIV l'opinion particulière de la France pouvait porter atteinte à la certitude d'une doctrine reçue partout ailleurs, surtout lorsque cette doctrine est particulièrement celle du Saint-Siége? Poursuivons.

« Les plus ardents ultramontains doivent au moins en con-

(1) « Difficile profecto est aliud opus reperire quod æque adversetur doctrinæ extra Galliam ubique receptæ de summi Pontificis ex cathedra loquentis infallibilitate, de ejus excellentia supra quodcumque œcumenicum concilium, de ejus indirecto, si potissimum religionis et Ecclesiæ commodum exigat, super juribus temporalibus supremorum principum dominio. Tempore felicis recordationis Clementis XII, nostri immediati prædecessoris, serio actum est de opere proscribendo, et tandem conclusum fuit ut a proscriptione abstineretur, nedum ob memoriam authoris ex tot aliis capitibus de religione bene meriti, sed ob justum novarum disceptationum timorem. »

« clure qu'on ne peut, sans une extrême témérité, censurer « la doctrine de l'Église de France et du grand évêque de « Meaux. »

Qu'appelez-vous, monsieur l'Appelant, la doctrine de l'Église de France et du grand évêque de Meaux? L'évêque de Meaux lui-même reconnaît, et ses paroles, que je vais vous répéter, c'est vous qui les avez traduites (tome Ier de la Défense, page 118, dissert. prélimin., n° VI), que *les évêques de France ont voulu seulement adopter une opinion, et non dresser une formule de doctrine catholique.* Et puis il y aurait sans doute une extrême témérité de notre part à vouloir censurer de notre autorité privée des opinions que le Saint-Siége a épargnées jusqu'ici; mais s'il ne les a pas censurées jusqu'à ce jour, il ne s'est pas interdit à tout jamais le droit de le faire, et s'il le fait quelque jour, oserez-vous le taxer de témérité? N'êtes-vous pas vous-même téméraire de faire d'un prélat janséniste, d'un Montazet pour tout dire, dans votre épître dédicatoire à lui adressée, *le fléau des hérésies, le soutien de la foi et l'ornement de l'Église de France et même de l'Église universelle?*

« J'ajoute que ces deux papes, en mettant l'ouvrage de « ce prélat à l'abri de toute censure, semblent dire à tous « ceux qui pensent autrement de le lire et de l'étudier sans « prévention et de sens rassis. »

Quoi! Benoît XIV vous atteste qu'il est difficile de trouver un autre ouvrage aussi contraire à la doctrine du Saint-Siége; et il vous semble nous inviter par ces paroles mêmes à le lire et à l'étudier, en faisant abstraction de la doctrine partout reçue, et en imposant silence à un trop juste sentiment d'indignation et de douleur! Comprenez-vous le sens des mots, ou bien est-ce pour vous un parti pris de vous jouer de la simplicité de vos lecteurs?

Les événements qui se sont accomplis depuis cette époque n'ont que trop justifié les alarmes du Saint-Siége. Une fois

posée en principe l'indépendance des gouvernements, même catholiques, par rapport à la puissance spirituelle, on a eu hâte de soustraire à l'autorité de l'Église tout ce qui dans les choses humaines présente un côté matériel, tel que mariages, biens même ecclésiastiques, etc., c'est-à-dire qu'on lui a tout enlevé, tout, excepté ses droits, qui, tout spirituels, tout divins, ne peuvent recevoir aucune atteinte des entreprises des hommes; et pour pallier les usurpations, pour couvrir l'athéisme des gouvernements, on a fait valoir les quatre articles de la Déclaration gallicane, mais surtout le premier, et la Défense de Bossuet, qui en est le long commentaire.

Je sais qu'il y aurait injustice à imputer à Bossuet lui-même tout le mal soit de cette Déclaration, qu'il ne rédigea que pour obéir à un roi, soit de cette Défense, qui n'aurait jamais dû paraître ou ne paraître que sous un autre titre et avec une tout autre rédaction, si ses derniers desseins avaient pu se réaliser. Mais je sais aussi que la complaisance pour les hommes puissants ne justifie pas toujours devant Dieu; je sais qu'elle peut être un crime dans un ministre de l'Évangile; qu'il sera demandé davantage à celui qui aura reçu davantage; et, s'il est vrai que la récompense des bons et le supplice des méchants augmentent ou diminuent en raison soit du bien, soit du mal que produiront dans la suite des siècles leurs œuvres même posthumes, quel soulagement plus efficace pouvons-nous procurer à l'âme de Bossuet qu'en neutralisant, autant qu'il nous est possible, l'effet des fausses doctrines auxquelles cet illustre génie a eu le malheur de prêter sa plume ou du moins son nom?

Des quatre propositions de la trop fameuse Déclaration de l'assemblée du clergé de France, la plus dangereuse est à notre avis la première, parce qu'en même temps qu'elle consacre le despotisme des gouvernements et favorise l'athéisme légal, elle a un côté captieux qui peut faire illusion

aux meilleurs esprits. Car il est très-vrai en un sens que *les rois et les souverains ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique par l'ordre de Dieu dans les choses temporelles*, c'est-à-dire tant que ces choses restent purement temporelles et qu'elles n'intéressent en rien le salut. Mais du moment où ces mêmes choses, quoique temporelles, viennent à intéresser le salut éternel des princes et des peuples par l'emploi légitime ou criminel qui en est fait, du moment où elles créent pour celui qui les administre, une obligation de conscience, dire que les rois et les souverains à qui en appartient la suprême administration ne sont soumis en ce point à aucune puissance ecclésiastique, *et que leurs sujets ne peuvent être dispensés* en aucun cas à leur égard *du serment de fidélité*, c'est mettre à une autorité divine dans sa source des bornes que le Roi des rois, le Souverain des souverains (1) ne lui a pas posées; c'est rendre les sujets à tout jamais esclaves des tyrans ou des despotes, monarques ou démagogues; ce n'est pas faire une *politique sacrée*, mais bien plutôt une politique affranchie de toute morale sous ce rapport, comme de toute religion.

La question qu'a traitée le P. Bianchi du pouvoir indirect du souverain pontife sur les nationalités chrétiennes a un lien étroit avec une autre plus générale, qui est celle du pouvoir coactif de l'Église sur tous les individus soumis à son autorité. L'existence de ce pouvoir est démontrée pour tout catholique par la bulle *Auctorem fidei*, qui a condamné l'opinion contraire (2), outre que le concile de Trente avait

(1) « Rex regum et Dominus dominantium. » Apoc., XIX, 16.

(2) « De potestate Ecclesiæ quoad constituendam et sanciendam exteriorem disciplinam.

« IV. Propositio affirmans abusum fore auctoritatis Ecclesiæ transferendo « illam ultra limites doctrinæ ac morum, et eam extendendo ad res exteriores, « et per vim exigendo id quod pendet a persuasione et corde; tum etiam multo « minus ad eam pertinere exigere per vim exteriorem subjectionem suis de- « cretis;

« Quatenus indeterminatis illis verbis, ***extendendo ad res exteriores***, notet « velut abusum auctoritatis Ecclesiæ usum ejus potestatis acceptæ a Deo, qua

anathématisé longtemps d'avance cette même opinion, qui ne laisserait plus à l'Église d'autres moyens de se faire obéir que la menace du refus des sacrements (1). Ces vérités ont besoin d'être redites dans un siècle où l'on est trop porté à les mettre en oubli.

Sur la question particulière qui nous occupe il a paru de nos jours un ouvrage très-remarquable, quoiqu'il ait passé pour ainsi dire inaperçu dans le monde bibliophile, tant ce monde est ami de la frivolité, tant il éprouve de dégoût pour les livres sérieux. Cet ouvrage est celui du regrettable abbé Rohrbacher, intitulé : *Des rapports naturels entre les deux Puissances*. C'est peut-être le mieux écrit, comme le mieux pensé, de tous ceux qui nous sont connus de ce laborieux écrivain. On peut le considérer comme une éloquente analyse et tout à la fois comme le complément obligé de l'ouvrage de Bianchi. On lira de même avec fruit l'ouvrage de M. Du Lac qui a pour titre : *L'Église et l'État*.

« L'exposition de la doctrine catholique sur la constitution sociale, » a dit un écrivain (2), « porte avec elle-même une lumière si pénétrante et si vive qu'elle triompherait de tous les esprits que n'aveuglent point les passions si elle ne ren-

« usi sunt et ipsimet apostoli in disciplina exteriore constituenda et sancienda :
« *Hæretica ;*
« V. Qua parte insinuat Ecclesiam non habere auctoritatem subjectionis suis « decretis exigendæ aliter quam per media quæ pendent a persuasione ;
« Quatenus intendat Ecclesiam non habere *collatam sibi a Deo potestatem non* « *solum dirigendi per consilia et suasiones*, sed etiam jubendi per leges, ac de- « vios contumacesque exteriore judicio ac salubribus *pœnis coercendi*, *atque* « *cogendi ;*
« Ex Benedict. XIV, in Brev. *Ad Assiduas*, anni 1755, Primati, Archiepiscopis « et Episcopis regni Polon.
« *Inducens in systema alias damnatum ut hæreticum.* »

(1) « Si quis dixerit hujusmodi parvulos baptizatos, cum adoleverint, interro- « gandos esse an ratum habere velint quod patrini eorum nomine, dum bap- « tizarentur, polliciti sunt, et, ubi se nolle responderint, suo esse arbritrio re- « linquendos, nec alia interim pœna ad christianam vitam cogendos nisi ut ab « Eucharistiæ aliorumque sacramentorum perceptione arceantur donec resipis- « cant, anathema sit. » (Conc. Trid., Sess. VII, *de Baptismo*, can. 14.)

(2) *Des divers pouvoirs exercés par les papes*, article signé D. dans le *Mémoria catholique*, sixième année, numéro de juillet 1829, page 17 et suiv.

contrait souvent une résistance violente dans un vague souvenir de l'histoire. Observez les discussions particulières qui s'établissent sur cette grande question, vous verrez qu'en général les faits sont l'objection qui, se présentant la première, excite à chercher ensuite des objections dogmatiques; car les faits ne sauraient contredire les principes, et la théorie est fausse dès là que l'application en est constamment désastreuse. Aussi, pour attaquer les papes, les incrédules se sont-ils emparés de l'histoire, et se sont-ils appliqués à recouvrir le saint-siége d'un voile hideux d'intrigues et de crimes, afin de forcer les hommes à en détourner leurs regards. Quant aux apologistes de la religion, qui ont montré tant de zèle pour éclaircir les textes de la Bible falsifiés ou malignement interprétés par l'impiété, ils se sont, grâce au gallicanisme, mis peu en peine de justifier les vicaires de Jésus-Christ des calomnies dont on charge leur mémoire; et de là il est résulté que la doctrine catholique, dogmatiquement démontrée, est loin d'avoir reçu tous ses développements historiques, tandis que sur les autres points de controverse on a d'abord travaillé à mettre les faits dans leur vrai jour. Ainsi un besoin pressant de notre époque, c'est une histoire des papes dans leurs rapports avec l'ordre politique et civil. Cet ouvrage nécessaire et qui, n'en doutons pas, paraîtra, parce que la Providence ne permet jamais que le nécessaire manque à la société, ne saurait être suppléé pour tous par une histoire de l'Église, qui, s'élevant quelquefois au-dessus de la portée commune des gens du monde et, par là même, ne pouvant être assez généralement lue, n'atteindrait le but que d'une manière incomplète. En attendant que quelqu'un se dévoue pour tous à ce travail, chacun est réduit à le faire pour soi-même, et c'est afin de guider dans cette entreprise que nous nous proposons d'exposer ici quelques principes importants.

« On se représenterait sous un faux jour les faits qui concernent les souverains pontifes si l'on prétendait les rattacher

tous à cette sorte de pouvoir que l'on défend aujourd'hui comme base de la société. Il faut soigneusement distinguer, dans les papes le chef de l'Église, le prince temporel, l'homme de confiance des peuples et des rois. Cette distinction explique leur histoire, elle en est la clef.

« 1° Comme pasteur universel des âmes, le pape peut et doit faire dans toute l'Église ce que l'évêque et le curé peuvent et doivent faire dans une province seulement de l'Église, un diocèse ou une paroisse. Dans une paroisse le curé est pour les fidèles l'interprète de la loi de Dieu; c'est lui qui, placé au-dessus des pères et des enfants, des maîtres et des serviteurs, décide pour tous ce qui est contraire ou conforme à cette loi. Et d'abord, comme toute autorité vient de Dieu, il recommande aux inférieurs l'obéissance à l'égard du supérieur; mais en même temps il surveille celui-ci, et juge quand, en se mettant en opposition avec Dieu, il cesse de le représenter et de participer au droit d'être obéi. Si cette opposition est passagère, l'obéissance est suspendue pour l'acte particulier qui compromettrait le salut; si elle est durable, l'obéissance doit cesser entièrement, puisque l'autorité de Dieu n'est plus représentée et que son service et le salut se trouvent dans un péril constant.

« Cette surveillance de l'obéissance et du commandement, nécessaire pour qu'il n'y ait jamais dans la société ni servitude ni tyrannie, c'est-à-dire rien d'opposé à la religion, cette surveillance que le curé exerce seulement dans sa paroisse, l'évêque dans son diocèse, ne faut-il pas qu'elle soit exercée aussi à l'égard de cette multitude de serviteurs appelée peuple et de ce supérieur appelé roi dont la juridiction temporelle s'étend sur plusieurs diocèses? Or, quelle autorité spirituelle le peut faire si ce n'est celle dont la juridiction s'étend sur toute l'Église, en un mot le pape? C'est là ce que prétendent ceux qui font profession de suivre en tout la doctrine du Saint-Siége, c'est-à-dire qu'ils attribuent au pape

sur tous les fidèles le pouvoir que les gallicans reconnaissent au curé sur ses paroissiens; de sorte que, pour être conséquents, les gallicans sont dans l'alternative ou de revenir à la doctrine catholique, ou d'organiser un gallicanisme domestique, de *déclarer* que les pères et les maîtres *ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique par l'ordre de Dieu dans les choses temporelles;* qu'en aucun cas les enfants et les serviteurs *ne peuvent être dispensés de la soumission qu'ils leur doivent, et que cette doctrine, nécessaire pour la tranquillité* domestique *et aussi avantageuse à l'Église qu'à* la famille, *doit être inviolablement suivie* (1).

« Alors le gallicanisme, en rétablissant le despotisme paternel comme le despotisme royal, dont le christianisme nous avait à la fois affranchis, aurait complété par la ruine du christianisme sa théorie de la soumission, *nécessaire pour la tranquillité* du genre humain.

« 2° Au pouvoir inaliénable de juger la légitimité de l'obéissance que le pape possède dans sa plénitude, puisqu'il est la plus haute autorité spirituelle, se joignirent, dans le moyen âge, d'autres pouvoirs qui n'existaient pas auparavant ou qui n'existent plus. Le pape devint prince temporel par la donation que lui fit Pepin (A) et qu'agrandit Charlemagne en la confirmant. Dès lors il dut avoir des intérêts temporels à démêler et à défendre comme les autres princes, et de là la nécessité pour lui d'entreprendre quelquefois des guerres. Plus tard quelques royaumes, tels que ceux de Naples, d'Aragon et d'Angleterre, se déclarèrent vassaux du Saint-

(1) Premier article de la *Déclaration* de 1682.

(A) La donation de Pepin accrut sans doute les domaines temporels du Saint-Siége; mais les papes étaient princes temporels dès avant cette époque. Pour la preuve, voyez ce qui est dit, page 492 de ce volume même de notre traduction, que « Pepin réduisit le roi des Lombards à la nécessité de lui promettre de *rendre au pape toutes les villes enlevées à l'Église.* » Le pape en avait donc la souveraineté antérieurement à toutes les donations de Pepin. Voyez aussi ce que M. l'abbé Miley s'applique à démontrer sur ce sujet dans son ouvrage intitulé : *Histoire des États du Pape,* traduction de M. Ch. Ouin-Lacroix.

Siége, et demandèrent aux souverains pontifes une protection spéciale en se mettant sous leur dépendance temporelle. On ne doit donc pas être étonné de voir les papes tenir à l'égard de ces États une conduite qu'autorisait pleinement la législation de toute l'Europe. C'est en qualité de suzerain que Grégoire VII, affirmant, comme un fait historique bien connu, que le royaume d'Espagne *a jadis appartenu de droit spécial à saint Pierre*, donne à un comte de Rouci toutes les terres qu'il recouvrera sur les Maures, pour être tenues en fief du Saint-Siége, moyennant une rente déterminée. C'est en qualité de suzerain que Martin IV donne la couronne d'Aragon à Charles de Valois; c'est en cette qualité que plusieurs pontifes romains disposèrent du royaume de Naples; c'est en cette qualité encore que Boniface VIII investit Jacques II d'Aragon de la couronne de Sardaigne. Dans toutes ces circonstances on voit les papes ne pas manquer d'avertir qu'ils agissent en vertu du droit de suzeraineté ; et quand on prétendrait qu'ils voulaient en cela abuser les peuples, on ne prouverait rien contre notre proposition, qui se réduit à ceci : que les papes distinguaient parfaitement, en leur personne, le prince suzerain du chef de l'Église et les droits qui résultent de ces deux sortes de pouvoir. Toutefois je déclare que moi, catholique par la grâce de Dieu, j'ai quelque répugnance à croire aux mensonges de saint Grégoire VII.

« 3° Il faut observer encore dans les souverains pontifes une troisième espèce d'autorité, qui n'est pas, à proprement parler, légale, mais qui n'en était pas moins connue et respectée par tous. Veut-on s'en faire une juste idée, qu'on considère une paroisse où la foi est fortement enracinée dans les âmes, telle qu'on en voit dans l'Irlande et dans les provinces encore chrétiennes de la France. Le pasteur, juge nécessaire dans les questions d'intérêts spirituels, est sans cesse consulté dans les questions d'intérêts temporels, et dans celles-ci comme dans celles-là on se fait un *devoir* de se rendre à ses

décisions. En possession de la confiance générale, il règle sans contestation mille choses qui ne rentrent point sous sa juridiction immédiate, et, dans la pensée de tous, ce n'est point une usurpation ambitieuse ; c'est, tout au contraire, une protection qu'il accorde. Or, cet ascendant, cet empire, que donne toujours au pasteur, de l'aveu de toutes les familles, l'exercice de ses hautes fonctions et qu'étendent ensuite plus ou moins la science et la vertu personnelles, était exercé par les souverains pontifes, de l'aveu de tous les États, et s'étendait selon la science et la vertu de ceux qui occupaient le Saint-Siége. Puisqu'ils sont chefs de l'Église, les papes dominent, par la nécessité de leur position, tous les États qu'elle embrasse, et seuls ils sont placés assez haut pour juger les besoins de la société et lui imprimer un mouvement général. Aussi dans les siècles de foi, alors que tous les regards avec tous les cœurs étaient tournés vers eux, ils dirigeaient, dans toutes les voies, la chrétienté merveilleusement unie en eux et par eux. Sur quelque question que tombassent leurs jugements, ils étaient respectueusement écoutés et obéis, et, tandis que les évêques faisaient le royaume de France et les moines celui d'Angleterre, eux ils faisaient l'Europe.

« De tous les genres de pouvoir que nous venons de définir, c'est le premier seulement que l'on prétend défendre de nos jours ; car le second résultait d'une législation qui n'existe plus, et le troisième résultait de la confiance universelle, inspirée par une foi vive, et cette confiance ne se commande pas. Mais dans l'histoire on trouve ces trois pouvoirs exercés ensemble, en sorte que, si on ne les distingue pas et si on ne sait pas ranger les faits d'après cette distinction, on croira trouver partout des objections contre la doctrine catholique. »

Ces principes sont absolument les nôtres, et l'histoire des papes que M. D. appelait de tous ses vœux, nous croyons la présenter équivalemment dans l'ouvrage dont nous offrons

la lecture à nos concitoyens. Car, bien que le raisonnement se trouve ici mêlé à l'histoire, c'est l'histoire cependant, et l'histoire puisée à ses sources les plus pures, que Bianchi donne constamment pour base à ses raisonnements; c'est dans l'histoire aussi qu'il prend toutes ses conclusions. Quels beaux chapitres n'eût-il pas pu ajouter et sur la révolution française, et sur l'inauguration en France d'une nouvelle dynastie, et sur le rétablissement en Autriche de l'ancienne discipline, s'il eût vécu jusqu'à nos jours? Honneur aux princes qui, comme Napoléon III et François-Joseph, savent prêter une oreille docile à la vérité catholique et donner l'exemple d'une obéissance filiale au Père commun de tous les fidèles!

TABLEAU SYNOPTIQUE

DES CHAPITRES DE LA DEFENSE DE BOSSUET

CITÉS PAR BIANCHI,

Avec l'indication des passages correspondants de ce dernier mise en regard, d'après l'ordre des matières de la Défense, tel qu'il a été adopté dans la traduction française de l'abbé Leroy et dans l'édition de Versailles des œuvres complètes de Bossuet.

DÉFENSE DE BOSSUET.			BIANCHI.		
Livre,	Sections,	Chapitres.	Livres,	Paragraphes.	Numéros.
I,	I,	1	II,	VII,	7
		2	II,	XI,	6, 7, 8
		3	I,	VIII,	2
		4	VI,	XI,	10
		5, 6	VI,	XI,	10
		7	I,	XXI,	4
		7	II,	XI,	16
		8	I,	XXI,	4
		8	II,	XI,	1
		9	I,	XXI,	4
		9	II,	V,	5
		9	II,	IX,	1
		10	I,	XXI,	4
		10	II,	X,	1
		11	I,	XXI,	4
		11	II,	X,	3
		12	I,	XXI,	4
		12	II,	XII,	1
		12	II,	XIII,	3, 8, 9
		13	II,	XIV,	1, 3, 13
		14	II,	XV,	1, 8, 10
		15	VI,	IX tout entier,	
		16	I,	III, IV, tout entiers,	
	II,	1	I,	III tout entier,	
		2	III,	III,	7
		3	I,	I,	13
		4	I,	IV,	13, 14
		5	III,	VII,	3
		6	IV,	III,	1, 5
		6	IV,	V,	1, 10
		7	II,	VII,	9
		7	III,	X,	5
		7	IV,	IV,	1
		10	I,	V,	8

DÉFENSE DE BOSSUET.			BIANCHI.		
Livres,	Section,	Chapitres.	Livres,	Paragraphes,	Numéros.
I,	II,	11	I,	VIII,	4
		13	III,	I,	2
		13	III,	V,	5
		14	III,	IV,	1, 2
		15	III,	IV,	3
		16	III,	IV,	6, 7, 11
		17	III,	VIII,	2, 3
		18	III,	IV,	9
		20	III,	IV,	11, 12, 13
		21	III,	I,	7
		21	IV,	VIII,	4
		22	III,	I,	7
		22	IV,	VIII,	
		23	II,	X,	4
		23	III,	I,	7
		23	III,	VI,	1
		23	IV,	VIII,	4, 8, 10
		24	III,	I,	7
		24	III,	VI,	1
		25	III,	I,	7
		25	III,	VI,	1
		26, 27, 28, 29, 30	III,	I,	7
		31	III,	V,	1
		32	III,	V,	4
		33	III,	VI,	1
		34	III,	VI,	3, 4
		35	I,	II,	5
		35	III,	VII,	1, 2, 3
		37	III,	IV,	12
		37	VI,	VII,	9
II,		1	III,	VIII,	4
		2	III,	III,	1
		2	III,	VIII,	4
		2	III,	IX,	8, 13
		2	V,	IV,	2
		3	III,	IX,	1, 3, 4
		3	III,	X,	5
		4	III,	X,	1, 4, 6
		5	II,	XI,	1
		5	III,	XI,	3
		6	II,	XI,	1
		6	III,	XI,	5, 6
		6	IV,	I,	1
		7	IV,	IV,	12
		8	IV,	VI,	1

DÉFENSE DE BOSSUET. Livre,	Chapitres.	BIANCHI. Livres,	Paragraphes,	Numéros.
II,	9	II,	XI,	2, 8
	10	IV,	VII,	1
	11	II,	VII,	9
	11	II,	XVI,	12
	11	IV,	VIII,	1
	12	II,	XVI,	3, 12, 15
	12	IV,	VIII,	1
	13	II,	XVI,	3
	13	IV,	VIII,	1
	14	II,	XVI,	3
	14	IV,	VIII,	1
	14	V,	XII,	8
	15	II,	XVI,	3, 4
	15	IV,	VIII,	1
	16	II,	XVI,	3
	16	III,	X,	5
	16	IV,	VIII,	1
	17	II,	XVI,	3, 14, 16
	17	IV,	VIII,	1
	18	II,	XVI,	18
	18	IV,	VIII,	1
	19	II,	XVI,	18
	19	IV,	VIII,	1
	20	V,	IV,	4
	21, 22, 23	III,	III,	3
	24	IV,	IX,	4
	25	IV,	IX,	5
	26	IV,	IX,	6
	27	IV,	VIII,	11
	28	IV,	IX,	1, 12
	29	V,	V,	1
	30	IV,	IX,	15
	31	III,	VIII,	1
	31	III,	X,	5
	32	III,	III,	9
	33	II,	XI,	13, 15
	34	II,	XI,	1, 11, 15
	35	II,	XVII,	1, 3
	35	III,	VII,	3
	35	V,	IV,	9
	36	V,	I,	1
	37	V,	II,	3, 6
	37	V,	IV,	5
	38	V,	III,	8
	39	V,	V,	4

DÉFENSE DE BOSSUET.		BIANCHI.		
Livres,	Chapitres.	Livres,	Paragraphes,	Numéros.
II,	40	V,	VI,	1
	41	V,	VI,	4
	42	V,	VIII,	3
	43	V,	VIII,	6, 8
	44	II,	XVII,	6, 7
III,	1	I,	XXI,	1
	2	II,	II,	5
	3	II,	X,	4
	4	II,	IV,	1
	4	II,	V,	2
	4	II,	VIII,	4
	5	I,	XXI,	4
	6	II,	V,	1
	6	II,	V,	3
	7	II,	V,	1, 4
	7	II,	VI,	1, 4
	8	II,	V,	1, 5
	9	II,	I,	19
	10	V,	IX,	1, 6
	11	V,	IX,	1, 6
	12	V,	X,	6, 8
	13	V,	XI,	1, 2, 4
	14	V,	XI,	5, 6
	15	V,	XII,	1, 2, 4
	16	V,	XII,	6
	17	V,	XII,	7, 8
	18	V,	XIII,	5, 10
	19	V,	XIV,	1, 2, 3, 4, 5
	20	VI,	I,	1
	21	VI,	II,	1, 8, 9, 10
	22	I,	X,	2
	22	VI,	III,	3, 8
	23	I,	X,	5
	23	VI,	V,	5, 6, 8
	24	I,	X,	5
	24	VI,	VI,	4
	24	VI,	VII,	7, 8
	25	I,	X,	3
	26	V,	XII,	7
	26	VI,	VIII,	1, 5, 6, 7
	27	VI,	X,	1, 3
	28	VI,	X,	5, 7
VIII,	1	I,	XVII,	1
	2, 3	I,	XVII,	6
	4	I,	XVII,	1

DÉFENSE DE BOSSUET.		BIANCHI.		
Livres,	Chapitres.	Livres,	Paragraphes,	Numéros.
VIII,	4	I,	XIX,	4
	5	I,	XIX,	2
	6	VI,	IV,	10, 11
	7	I,	XVIII tout entier,	
	8	I,	XVIII,	2, 4
	9	VI,	VIII,	8
	10	I,	XIX,	1, 3, 6
	11	I,	XIX,	8
	12	VI,	XI,	1, 2, 3, 7
	13	VI,	XI,	7
	14	I,	IX,	4
	14	I,	XV,	3
	14	I,	XVI,	1, 2, 5, 6
	15	I,	V,	10
	15	I,	IX,	4
	15	VI,	IX,	1, 3
	16, 17	VI,	XI,	10
	18	I,	XIV,	1, 3, 4
	18	I,	XV,	1
	18	I,	XIX,	10
	23	VI,	XI,	5, 9
IX,	32	I,	XX,	2
	37	I,	XX,	1, 3
X,	23	VI,	VII,	12
Appendices,	33	I,	XX,	2
I,	18	I,	XX,	2
III,	3	I,	XX,	2
	11	VI,	XI,	10

DE

LA PUISSANCE ECCLÉSIASTIQUE

DANS SES RAPPORTS

AVEC

LES SOUVERAINETÉS TEMPORELLES.

LIVRE PREMIER

Où se trouvent exposés et justifiés, et le sentiment commun des écoles catholiques, y compris en particulier l'Université de Paris, depuis leur établissement jusqu'à ces derniers siècles, sur les rapports de la puissance ecclésiastique avec la puissance temporelle, et les déclarations des conciles généraux tenus dans ce laps de temps, et les exemples des papes depuis saint Grégoire VII jusqu'à nos jours.

Quoique l'auteur de la *Défense* attribuée à Bossuet ait jugé à propos d'alléguer avant tout le reste les divines Écritures et la tradition des anciens Pères pour contester au pontife romain son pouvoir indirect sur la souveraineté temporelle des princes chrétiens, comme cependant nous avons affaire à des catholiques, aux yeux desquels le consentement universel des théologiens, les déclarations des conciles généraux et la conduite uniforme des papes, bien qu'appartenant au moyen âge ou à des temps encore plus modernes, doivent avoir quelque valeur, nous avons mieux aimé commencer par ces dernières autorités la défense du sentiment que nous soutenons contre lui. Mais encore que sur ce point nous ayons trouvé bon de nous écarter de sa méthode, nous ne l'en suivrons pas moins dans certaines questions préliminaires qu'il a abordées avant tout, persuadé, comme il l'est lui-même, que l'éclaircissement des doutes qu'elles soulèvent servira à l'intelligence du vrai sens de la question principale et nous mettra en état de la poser avec netteté.

§ I.

COMMENT ET EN QUEL SENS LA PUISSANCE CIVILE ET POLITIQUE DES PRINCES SÉCULIERS VIENT DE DIEU,

Sommaire.

1. L'origine divine de la souveraineté temporelle est une vérité enseignée par l'Écriture : diversité de sentiments entre les écrivains, dont les uns soutiennent qu'elle vient immédiatement de Dieu, les autres qu'elle ne vient de lui que par l'intermédiaire d'une institution humaine. La question n'est pas de savoir si elle vient immédiatement de Dieu comme de la cause première et universelle de toutes les choses créées ; ce ne serait pas assez de dire qu'elle vient de Dieu en ce sens.
2. Origine de la souveraineté temporelle, et raison de son établissement parmi les hommes. Passage de Cicéron sur cet objet.
3. Sentiment de Hugues Grotius : comment on peut dire qu'une souveraineté d'institution humaine approuvée de Dieu est d'ordination divine. L'obéissance due par les sujets à leurs souverains fondée, selon saint Augustin, sur un pacte général de la société humaine.
4. Chez les anciens, tous les rois n'étaient pas investis d'un égal pouvoir. Variation dans la forme du gouvernement chez les anciens, et en particulier chez les Romains.
5. En quel sens le pouvoir public établi par un bienfait de Dieu dans la société humaine vient immédiatement de lui. Sentiment de saint Jean Chrysostome sur ce point.
6. Sentiment de l'École de Paris, consistant à dire que le pouvoir public réside dans la multitude. Distinction entre la puissance politique et la puissance ecclésiastique selon Gerson.
7. Explication du sentiment de Jacques Almain, que le pouvoir temporel vient de Dieu quant à ce qu'il devrait être, mais non quant à ce qu'il est en effet. Selon Almain, une communauté ne peut renoncer au droit supérieur qu'elle a sur le prince.
8. Sentiment de Jean Major sur la souveraineté du peuple au-dessus du prince, et mauvaise conséquence qu'il tire de ce principe en attribuant à l'Église les mêmes droits sur le pape.
9. On explique le sentiment de Pierre d'Ailly, que le pouvoir de la royauté est fondé sur un titre de création humaine et sur l'approbation de Dieu, et on fait voir que ce sentiment est conforme en ce point au légitime sens des Écritures.
10. On réfute l'opinion singulière soutenue par quelques Français, que le pouvoir temporel en chaque souverain vient immédiatement de Dieu, et aussi immédiatement que vient de lui le pouvoir spirituel en chaque évêque.
11. Erreur des gnostiques sur la nature de la souveraineté et de la puissance publique. Mépris qu'ils faisaient des pouvoirs publics signalé par saint Pierre et par saint Jude dans leurs épîtres canoniques. Cette erreur a été combattue dans les écrits des apôtres et dans ceux des Pères, et en particulier de saint Irénée : témoignage de ce Père.
12. Ce n'est pas à l'instigation du diable que la souveraineté temporelle a été introduite dans le monde, mais par une disposition spéciale de Dieu et par un effet de sa bonté pour les hommes. Dieu, en approuvant l'existence de la souveraineté, n'approuve pas toujours le choix de la personne à laquelle la souve-

1. Autant il est certain et hors de toute controverse que le pouvoir civil et politique des princes de ce monde vient de Dieu comme de la source de toute autorité, puisque cette vérité nous est clairement attestée par les divines Écritures, qui nous enseignent qu'il n'est point de pouvoir qui ne vienne de Dieu (1), que c'est par lui que les rois règnent (2), et que c'est du Seigneur qu'ils ont reçu la puissance et la domination (3), et qu'en conséquence ils peuvent avec justice s'attribuer le titre de ministres de Dieu (4), autant il y a diversité de sentiments sur la manière dont ils reçoivent ce pouvoir, soit, comme le soutiennent quelques-uns, que ce pouvoir leur vienne immédiatement de Dieu, soit, comme le prétendent les autres, qu'il ne leur vienne de lui que par le concours du suffrage des peuples ou par le fait d'une institution humaine. Il ne saurait être ici question de cette loi générale en vertu de laquelle tous les êtres créés viennent de Dieu comme de leur cause première, puisqu'à ce titre il est incontestable que Dieu concourt immédiatement par sa vertu toute-puissante à leur production, à leur conservation et à tous leurs mouvements; car il est bien certain qu'en ce sens le pouvoir temporel, comme tout le reste, découle immédiatement de Dieu; mais il est également certain qu'un pareil sens n'est nullement propre à expliquer la chose dont il s'agit ici; à savoir, si l'autorité des souverains est un don qu'ils aient reçu de Dieu par un effet tout particulier de sa volonté.

2. Mais si l'on prend bien soin d'étudier la question en elle-même et de porter ses réflexions, et sur l'origine, et sur les progrès, et sur les diverses phases de la puissance publique depuis qu'elle a été introduite parmi les hommes, on verra claire-

(1) « Non est enim potestas nisi a Deo. » *Rom.*, XIII, 1.

(2) « Per me reges regnant, per me principes imperant. » *Prov.*.VIII, 15.

(3) « Audite, Reges, quoniam data est a Domino potestas vobis, et virtus ab Altissimo. » *Sap.*, VI, 4.

(4) « Ministri enim Dei sunt. » *Rom.*, XI.

ment qu'elle ne vient de Dieu qu'autant que, comme c'est de Dieu que les hommes ont reçu, entre autres dons naturels, celui de savoir se conserver dans l'état de société, de pouvoir se défendre contre l'oppression des puissants et de se mettre en état de maintenir les lois de l'équité et de la justice contre ceux qui voudraient les enfreindre, c'est lui aussi qui leur a par là même conféré le droit de se donner des princes et des magistrats et de concentrer la puissance publique soit dans un seul qui commande à tous les autres, soit dans plusieurs choisis entre les plus notables, pour que de concert ils administrent la justice et répriment les violences. Ainsi, comme l'observe Cicéron, l'expérience que les hommes firent bientôt que les plus faibles d'entre eux, qui toujours ont composé le grand nombre, étaient opprimés par les puissants les convainquit de la nécessité de recourir à quelqu'un plus puissant encore qui pût, par l'ascendant de son autorité, défendre les faibles contre l'injustice, établir entre tous une juste équité et maintenir les droits de tous malgré la diversité des conditions (1). De là vient que, comme le pense ce même Cicéron, tous les anciens peuples obéissaient à des rois, qu'on prenait soin de choisir parmi les hommes les plus remarquables par leur justice et leur sagesse (2).

3. C'est en remontant à ces mêmes principes que Grotius, écrivain favorable, s'il en fut jamais, à la puissance temporelle des princes et au maintien de leur indépendance contre tout autre pouvoir dans les choses temporelles, rapporte au consentement des hommes l'institution de la puissance civile; et, quoiqu'il soutienne que cette institution humaine elle-même a dû être approuvée de Dieu, il ajoute en même temps, que lorsque Dieu approuve une loi faite par les hommes, il ne l'ap-

(1) « Justitiæ fruendæ causa videntur (mihi) olim bene morati reges constituti. Nam cum premeretur inops multitudo ab iis qui majores opes habebant, ad unum aliquem confugiebant virtute præstantem, qui cum prohiberet injuria tenuiores æquitate constituenda summos cum infimis pari jure retinebat. » Cicero, *de Officiis*, lib. II, c. 12.

(2) « Omnes antiquæ gentes quondam regibus paruerunt, quod genus imperii ad homines justissimos et sapientissimos deferebatur. » Cicero, *de Legibus*, lib. III, c. 2.

prouve jamais que comme une loi humaine, bien que, sous ce rapport de l'approbation qu'elle reçoit de Dieu, elle puisse encore être censée d'ordination divine (1). Mais, quoi qu'il en soit de cette explication de Grotius, saint Augustin est plus clair quand il dit que le devoir d'obéir aux rois est fondé sur un pacte général de la société humaine (2), nous faisant entendre par cette manière de parler que l'autorité des rois a pour origine immédiate le consentement ou la libre institution des hommes.

4. Mais on reconnaîtra encore mieux la nécessité du consentement des hommes pour expliquer l'autorité des rois, si l'on veut bien remarquer, en premier lieu, que chez les anciens tous les rois n'avaient pas une puissance pleine et entière sur les peuples qui leur étaient soumis, les uns ayant au-dessus d'eux les lois portées par le peuple, comme Quinte-Curce le rapporte des rois de Macédoine (3); d'autres étant soumis au pouvoir d'autrui, comme Pline le raconte des Taprobanes (4); d'autres partageant avec le peuple la puissance publique, comme Denys d'Halicarnasse l'écrit des rois de Sparte et de quelques autres encore (5); et si l'on observe en second lieu les mutations si variées que le consentement de la multitude a introduites de fois à autres dans le gouvernement, qu'on a vu passer tantôt des mains d'un seul entre les mains de plusieurs, tantôt de plusieurs seulement à la communauté entière, tantôt enfin retourner des mains du peuple ou des grands à celles d'un seul, redevenu l'arbitre souverain de tout. Et sans rappeler ce que tout le monde sait en ce genre, non-seulement des républiques grecques, mais encore du peuple hébreu,

(1) « Sed notandum est primo homines non Dei præcepto, sed sponte adductos experimento infirmitatis familiarum segregum adversus violentiam in societatem civilem coiisse : unde ortum habet potestas civilis, quam ideo humanam ordinationem Petrus vocat, quanquam alibi et divina ordinatio vocatur, quia hominum salubre institutum Deus probavit. Deus autem humanam legem probans censetur probare ut humanam, et humano modo. » Grotius, *de Jure belli et pac.*, lib. I, c. 4, § 7, n. 3.

(2) « Generale pactum est societatis humanæ obedire regibus suis. » S. Aug., *Confess.*, lib. III, c. 8.

(3) Lib. IV, lib. VI et lib. VIII.

(4) Lib. VI, c. 13.

(5) Lib. XI, c. 15.

cette mutabilité de gouvernement peut s'observer dans la plus célèbre république du monde, qui est la république romaine, chez qui la puissance civile, d'abord placée dans les rois, passa d'eux au peuple, et puis, comme le salut commun et la bonne administration des affaires en fit une nécessité, repassa enfin du peuple aux Césars (1). Et c'est ainsi que, par la loi royale (ou *regia*), dont nous parlerons plus loin, le peuple, s'il faut en croire Ulpien, transféra à Auguste tout son pouvoir et tous ses droits (2).

5. A vrai dire donc, la puissance politique et civile a été accordée par la volonté divine à la société humaine, en tant que Dieu a donné aux hommes, avec les autres facultés nécessaires au maintien de la société, celle d'administrer la justice et de protéger les faibles contre la violence; et comme cette faculté entre dans le plan de cette providence admirable, qui gouverne et dirige les choses humaines avec une souveraine sagesse, on peut dire à bon droit que le pouvoir civil, considéré en lui-même et abstraction faite de ceux qui l'ont en main, vient immédiatement de Dieu, et que les hommes ensuite en confient l'administration soit à un seul, soit à plusieurs, soit au prince, soit au sénat ou à d'autres magistrats qui représentent le peuple. De là vient que saint Jean Chrysostome dit en expliquant le passage de l'Apôtre : « Quoi donc? « est-ce que tout prince est établi de Dieu? Ce n'est pas là ce « que je dis; car il n'est pas question ici de tel ou tel prince, « mais de la chose elle-même. Qu'il y ait, en effet, des gou« vernements; que les uns commandent et que les autres obéis« sent; que tout ne se fasse pas au hasard, mais soit au con« traire prévu et réglé : voilà ce que je dis être le fait de la « divine sagesse. Aussi l'Apôtre ne dit-il pas : Il n'y a pas de « prince qui ne vienne de Dieu; mais : Il n'y a pas de pouvoir « qui ne vienne de Dieu, en parlant, comme on le voit, de la

(1) « Quia senatus non omnes provincias probe regere poterat, constituto principe datum est ei jus, ut quod constituisset ratum esset. » L. 2, § novissime, ff. *de Origine juris*.

(2) « Lege regia, quæ de ejus imperio lata est, populus ei, et in eum omne suum imperium et potestatem transtulit. » L. 1, ff. *de Constit. Princip.*

« chose considérée en elle-même (1). » Voilà donc en quel sens, suivant saint Jean Chrysostome, la puissance publique et temporelle est l'ouvrage de la divine sagesse et vient de Dieu : c'est que Dieu l'a accordée aux hommes comme nécessaire à leur maintien en état de société, et qu'il entre dans l'ordre de sa providence qu'il y ait ici-bas des gouvernements, ou que les uns commandent tandis que les autres obéissent, sans que pour cela ce soit Dieu qui confère immédiatement ce pouvoir à chaque prince en particulier.

6. De là vient que ç'a toujours été le sentiment commun des théologiens et des canonistes, dont on peut voir une longue liste dans le docte Suarez (2), que la source du pouvoir civil réside dans la multitude, qui le transfère aux rois et aux autres princes séculiers. Et c'était aussi le sentiment de l'ancienne École de Paris, comme on peut s'en convaincre par les témoignages de ceux-là mêmes que les gallicans de nos jours regardent comme les plus brillantes lumières de cette célèbre Université, et qu'on ne saurait soupçonner d'un zèle outré pour la puissance ecclésiastique et pour l'autorité du souverain pontife. Commençons par Jean Gerson, qui, après avoir défini quelque part la puissance ecclésiastique par ses causes efficientes, formelles et finales en disant que c'est Jésus-Christ qui l'a conférée aux apôtres et à leurs successeurs, qu'elle est réglée selon les lois divines et évangéliques et qu'elle a pour fin l'éternelle félicité, ajoute que par là elle se distingue de toutes les autres puissances, puisque, dit-il, les autres puissances ou sont naturellement instituées si l'on en considère la cause efficiente, ou se règlent selon les lois naturelles ou humaines si l'on en considère la cause formelle, ou ont pour fin immédiate et principale une fin naturelle (3) : par où il fait

(1) « Quid dicis? Omnis ergo princeps a Deo constitutus est? Istud non dico : nec enim de quovis principe mihi sermo nunc est, sed de ipsa re. Quod enim principatus sint; quod hi quidem imperent, illi vero subjecti sint; quodque non simpliciter ac temere cuncta ferantur : hoc divinæ sapientiæ opus esse dico. Propterea non dicit : Non enim Princeps est nisi a Deo, sed de re ipsa disserit, dicens : Non enim potestas est nisi a Deo. » Chrys., hom. 23 in *Epist. ad Rom.*

(2) Franciscus Suarez, *Defensio fidei catholicæ*, lib. III, c. 2, n. 10.

(3) « Quoniam omnis alia potestas vel est naturaliter indita quoad causam efficientem, vel est secundum leges naturales aut humanas regulata quoad cau-

entendre assez clairement que la puissance civile tire son origine de causes naturelles ou purement humaines, et qu'elle vient de Dieu seulement en ce sens que Dieu, comme auteur de la nature, a donné aux hommes les lumières et les règles nécessaires pour l'établir et l'administrer.

7. Mais Jacques Almain s'explique plus nettement encore lorsqu'ayant à traiter la question présente ou à examiner si la puissance civile vient de Dieu, il approuve le sentiment de Durand, d'après lequel cette puissance vient de Dieu quant à ce qu'elle doit être, mais non quant à la manière dont elle est acquise ou possédée, et il explique ensuite cette distinction en disant que ce qui est naturellement dû aux hommes, c'est un jugement droit, qui leur fasse reconnaître la nécessité qu'il y a pour eux d'être soumis à d'autres qui maintiennent parmi eux le droit et la justice, et que, comme c'est Dieu qui a donné aux hommes, entre autres dons naturels, cette lumière et ces connaissances, la puissance civile vient ainsi de Dieu quant à ce principe qu'elle doit exister, mais qu'elle ne vient pas régulièrement de lui quant au fait particulier de sa communication, puisque jamais Dieu, régulièrement parlant, ne communique à un homme en particulier cette puissance, ni n'ordonne qu'elle soit communiquée à tel homme en particulier. Puis, distinguant entre la puissance ecclésiastique et la puissance civile, il ajoute que la puissance ecclésiastique dérive immédiatement de Jésus-Christ, qui l'a instituée, au lieu que la puissance civile, quoiqu'elle soit d'ordination divine en tant qu'elle est naturellement due au genre humain, n'a pas été néanmoins, ordinairement parlant, instituée immédiatement de Dieu, encore bien qu'il soit hors de doute que dans certains cas extraordinaires Dieu l'a conférée immédiatement à quelques hommes (1). Ensuite, faisant le tableau

sam formalem, vel est ad finem naturalem immediate et principaliter ordinata. » Joannes Gerson, *de Potest. ecclesiast.*, considerat. 1.

(1) « Pro resolutione dicit Durandus, in 1 de Origine juris, quod potestas temporalis sive laica est a Deo quantum ad debitum, sed frequenter non est a Deo quantum ad acquisitionem et usum. Primum probatur, nam secundum dictamen rectum debitum est, talem potestatem esse; naturaliter enim judicant homines quod oportet eos subjici alicui qui eis judicium, et jus, sive justitiam administret : ergo secundum judicium rectum naturaliter nobis insitum debitum

de la puissance temporelle, il dit que c'est un pouvoir conféré à quelqu'un régulièrement par le peuple, en vertu soit d'un droit héréditaire, soit du droit d'élection, pour le bien de la communauté (1). C'est pour cela aussi qu'il suppose ailleurs comme certain qu'il n'y a aucun gouvernement purement civil qui ne puisse revêtir une autre forme; aucune monarchie, par exemple, qui ne puisse être changée en démocratie ou en aristocratie; puisque tous les pouvoirs de cette nature ne sont institués que de droit positif (2). Et, conséquemment à ces principes, il affirme que la communauté ne peut pas renoncer au droit qu'elle a sur le prince établi par elle, et qu'elle peut toujours le déposer s'il gouverne pour le mal plutôt que pour le bien de ses sujets, attendu que c'est un pouvoir qui lui appartient naturellement (3). Observons encore que la thèse de laquelle j'ai extrait ces paroles a été soutenue publiquement par cet écrivain dans l'Université de Paris.

8. Ce même sentiment était encore partagé par Jean Major, fameux théologien de l'École de Paris et fort estimé des gal-

est, talem potestatem regiam seu secularem esse : ex ordinatione enim insitum est nobis tale judicium naturale, ut conformiter ad ipsum vivamus, et hoc a Deo, hoc est Deus naturaliter nobis inseruit lumen vultus sui, hoc est unum judicium, quo naturaliter judicamus omnes politice ad invicem viventes debere esse subjectos alicui, vel aliquibus, quibus incumbat ex officio facere mutuam justitiam : ergo quoad debitum ipsa potestas secularis sive laica est ex ordinatione divina; sed non est a Deo regulariter ad istum sensum, quod alicui Deus communicaverit istam jurisdictionem laicam, quia nunquam alicui regulariter immediate communicavit hanc potestatem, nec dedit speciale præceptum ut alicui communicaretur, et ideo non est a Deo quantum ad istum sensum. Et sic tangitur prima differentia inter has duas potestates, quia Ecclesia est immediate a Christo instituente; sed laica, quamvis a Deo sit ex ordinatione quantum ad debitum, nunquam tamen est a Deo regulariter instituta. » Almainus, *de Potest. eccles. et laic.*, quæst. 1, c. 1.

(1) « Potestas laica sive secularis est potestas a populo ex successione hæreditaria, vel ex electione alicui regulariter tradita ad ædificationem communitatis. » Ibid.

(2) « Ultro supponitur quod nulla est politia pure civilis, et nulla regalis, quæ non possit mutari in aliam speciem, puta democratiam, vel aristocratiam, quia quælibet talis est instituta jure pure positivo. » Ibid., c. 5.

(3) « Quartum corollarium : non potest renunciare communitas potestati quam habet super suum principem ab ea constitutum; qua scilicet potestate (si non in ædificationem, sed in destructionem regat) eum potest deponere, cum talis potestas sit naturalis. » Almain., *Quæst. resumptiva de Domin. natur. civil. et ecclesiast.*

licans de nos jours pour avoir soutenu, comme il l'a fait, la supériorité du concile et de l'Église universelle au-dessus du pape. Telle était avec cela sa persuasion que le prince recevait son pouvoir immédiatement de la communauté, c'est-à-dire du peuple, qu'il inférait de cet exemple, bien que par un raisonnement fort vicieux, que l'Église possède aussi la supériorité sur le pape. Je dis, par un raisonnement fort vicieux; car puisqu'il soutenait, avec Gerson, Almain, le cardinal de Cambrai et quelques autres en petit nombre qui partagent son opinion de la supériorité du concile au-dessus du pape, que le souverain pontife reçoit son pouvoir immédiatement de Jésus-Christ, tandis qu'un roi reçoit le sien du peuple; que l'Église ne saurait changer sa forme monarchique établie par Jésus-Christ dans le choix que cet Homme-Dieu a fait de saint Pierre pour que son pouvoir passe de siècle en siècle à ses successeurs, tandis que le peuple, absolument parlant, peut toujours changer la monarchie en aristocratie ou en démocratie, il ne pouvait pas inférer de ce que le peuple est au-dessus du prince, que l'Église soit de même au-dessus du pape. Mais, quoi qu'il en soit, en se servant de ce principe admis comme certain pour en déduire la conséquence qui lui était contestée, il faisait bien voir quel était alors le sentiment de l'École de Paris sur l'origine, l'institution immédiate et le moyen de transmission du pouvoir civil. On peut voir ce qu'il disait encore là-dessus dans un traité *De l'autorité de l'Église*, qu'il a joint à ses *Commentaires sur saint Matthieu*, chap. 18 (1).

9. Il semblerait au premier coup d'œil que le sentiment de Pierre d'Ailly, cardinal de Cambrai, autre fameux docteur de

(1) « Arguitur sic sexto : Rex utilitatem reipublicæ dissipans et evertens incorrigibiliter est deponendus a communitate cui præest : ergo maximus pontifex, etc. Si dicis, non est idem : rex non habet robur et auctoritatem nisi a regno cui libere præest, pontifex habet auctoritatem a Deo, propterea non est idem : scio non esse idem adæquate; tamen, etc. » Joannes Major, Disput. an papa subditus sit fraternæ correctioni et concilio univers. in *Commentar. super Matthæum*, c. 18, et fusius infra in solutione argumenti Cajetani, ubi inquit : « Hoc pro tanto dico, quod corpus Ecclesiæ non potest mutare politiam regalem Ecclesiæ in aristocratiam vel democratiam, quia tunc contraveniret institutioni Christi. Populus autem liber pro rationabili causa potest politiam mutare. » Ibid.

Sorbonne, serait un peu différent de celui que nous venons d'exposer; cependant, si nous l'examinons bien, nous le trouverons assez semblable à celui de ces autres écrivains. Car Pierre d'Ailly, au rapport d'Almain, établissait un double fondement du pouvoir civil, savoir : un titre de création humaine, tel que la succession, l'élection, l'hérédité, la vente ou l'échange; et puis l'approbation divine, en sorte que le prince devienne légitime souverain, du moment où Dieu approuve la souveraineté que les hommes lui ont conférée en vertu d'un titre humain quelconque (1). Et, à vrai dire, ce sentiment me paraît le plus propre à concilier sur ce point les opinions en apparence diverses et à expliquer les passages de l'Écriture et des Pères où il est dit que la souveraineté vient de Dieu. Car de même que les lois humaines, quoiqu'elles ne tirent immédiatement leur autorité que de la volonté du souverain légitime qui les a établies, n'en obligent pas moins en conscience les sujets à les observer (2), parce que Dieu trouve bon qu'elles aient été portées, de sorte que celui qui résiste à ces lois même purement humaines résiste à la volonté de Dieu, de même, quoique la souveraineté temporelle ait pour cause immédiate une constitution humaine, l'autorité qui lui appartient peut à un double titre remonter jusqu'à Dieu : premièrement, parce que c'est Dieu qui, comme auteur de la nature, a donné aux hommes la droite raison, dont ils se sont servis pour établir une souveraineté parmi eux; ensuite, parce qu'un prince légitime étant une fois établi Dieu approuve par sa volonté cet établissement ou ce règlement fait par les hommes, comme nécessaire à la société civile, à la conservation et à la prospérité temporelle du genre humain. Et c'est pour cette raison que celui qui s'oppose aux puissances résiste à l'ordre de Dieu, comme le dit saint Paul dans son Épître aux Romains.

10. Par tout ce qui a été observé jusqu'ici, chacun peut juger combien est singulière et éloignée de la vérité l'opinion de quelques écrivains français, d'ailleurs estimables, qui ont

(1) Vide Jacobum Almainum, *de Potest. eccles. et laic*, quæst. 2, cap. 1, § Quantum ad hoc.

(2) Suarez, *Defensio fidei catholicæ*, lib. III, cap. 2, n. 13.

osé avancer que le pouvoir temporel dont chaque roi est en possession lui vient immédiatement de Dieu, comme c'est immédiatement de Dieu que vient à chaque évêque son pouvoir spirituel (1) : doctrine qui tend à faire disparaître l'immense différence qu'il y a entre ces deux pouvoirs quant à la manière dont ils viennent de Dieu, et qui ruine en même temps le fondement de cette différence, tel qu'il a été posé à l'aide de solides raisons par l'École de Paris et par ces mêmes docteurs dont la Sorbonne s'est toujours le plus glorifiée, tels que Jean Gerson, Jacques Almain, Jean Major et Pierre d'Ailly, qui tous font consister la différence essentielle qui se trouve entre les deux puissances en ce que l'une a été établie immédiatement par Jésus-Christ, conférée immédiatement par Jésus-Christ à ses ministres, et qu'enfin c'est de lui qu'elle a reçu sa forme telle que nous la trouvons tracée dans l'Évangile, tandis que l'autre a été établie par les hommes, quoique ce soit de Dieu que ceux-ci ont reçu la droite raison dont ils se sont servis pour l'établir; que ce sont les hommes qui l'ont conférée et que ce sont eux qui en ont posé les règles, en lui donnant la forme qui leur a paru la plus favorable à leur bien-être : d'où vient aussi que la forme de la première est invariable, tandis que la seconde peut varier sa forme et subir mille transformations diverses (2). D'ailleurs, ils ne sauraient jamais expliquer pourquoi, le pouvoir temporel de chaque souverain venant immédiatement de Dieu, celui de chaque sénateur dans les aristocraties ou de chaque homme du peuple dans les démocraties ne viendrait pas de même immédiatement de lui ; attendu que, comme l'observe justement le docteur Almain dont nous parlions tout à l'heure, le pouvoir civil est toujours le même, soit qu'il réside en un seul, comme dans les monarchies, ou qu'il soit partagé entre plusieurs, comme dans les aristocraties, ou qu'il soit pour ainsi dire éparpillé dans tout le peuple, comme dans les démocraties (3). Et l'Apôtre ne dit pas qu'il n'y ait que

(1) Petrus de Marca, lib. II, c. 2, § 1 ; Stephanus Baluzius, in notis ad epist. 81 Lupi Ferrariensis.

(2) Joannes Gerson, *de Potest. eccles.*, consider. 1 ; Jacob. Almain., *de Auctorit. eccles.*, cap. 2 ; Joannes Major, in *Comment. in Matt.*, cap. 18.

(3) « Ex omnibus his facile est videre quomodo potestas qua rex utitur est

les rois qui viennent de Dieu, mais il dit en général de tous les pouvoirs qu'il n'y a pas de pouvoir qui ne vienne de Dieu.

11. Mais pour bien comprendre les passages de l'Écriture et des Pères où il nous est clairement enseigné que le pouvoir temporel vient de Dieu, quand même ce seraient des infidèles ou des hommes méchants qui en seraient dépositaires, observons qu'entre autres blasphèmes et autres erreurs des sectes perverses qui s'élevèrent dès les premiers temps du christianisme, et particulièrement de celles qui, ayant pour auteurs Nicolas, Simon ou Carpocrate, prirent le nom de *gnostiques*, c'est-à-dire de sages (1), un de leurs dogmes impies fut de détester et de blasphémer tout pouvoir humain et toute magistrature civile, comme étant l'ouvrage du mauvais esprit ou du diable, et de dire en conséquence que les chrétiens étaient affranchis par la loi de Jésus-Christ de toute soumission aux puissances établies. Cette erreur séditieuse fut relevée par saint Pierre dans sa deuxième Épître canonique, où il désigne assez clairement les gnostiques qui la professaient, lorsqu'après avoir dit que Dieu réserve les impies pour le jour du jugement, il ajoute : « Principalement ceux qui, pour satisfaire « leurs désirs impurs, suivent les mouvements de la chair ; qui « méprisent les puissances ; qui sont fiers et audacieux ; qui sont « amoureux d'eux-mêmes, et qui, blasphémant la saine doctrine, « ne craignent point d'introduire de nouvelles sectes (2). » Mais l'apôtre saint Jude signale plus clairement encore cette erreur des impurs gnostiques, lorsqu'après avoir rappelé le châtiment de Sodome et de Gomorrhe, encouru pour l'impudicité de leurs habitants, il ajoute : « Après cela ces hommes ne laissent « pas de souiller la chair par de semblables corruptions, et de « plus ils méprisent la domination et maudissent ceux qui

potestas communitatis, consequenter facile est videre quod principatus regalis et principatus aristocraticus non differunt inter se, quia sunt diversæ potestates, cum idem objectum penitus habeant, sed propter diversitatem subjectorum. » Almain., *de Auctorit. eccles.*, cap. 2.

(1) Euseb., *Hist. eccles.*, lib. IV, cap. 7 ; Epiphan., *Hæres*. 25.

(2) « Magis autem eos qui post carnem in concupiscentia immunditiæ ambulant, dominationemque contemnunt : audaces, sibi placentes, sectas non metuunt introducere blasphemantes. » II Petr., II, 10.

« sont élevés en dignité (1). » Or c'est contre cette pernicieuse erreur, qui rendait odieuse aux gentils la religion chrétienne et leur donnait prétexte de la calomnier, en présentant ses adeptes comme des hommes qui, sous ombre de liberté, cherchaient à renverser les gouvernements et refusaient l'obéissance due aux princes et aux magistrats, que les saints apôtres se sont particulièrement inscrits en faux lorsqu'ils ont dit que tout pouvoir vient de Dieu, que c'est résister à Dieu que de résister à la puissance temporelle et que les chrétiens doivent l'obéissance et la soumission aux princes et aux magistrats du siècle. Les saints Pères ensuite, marchant sur les traces des apôtres, ont enseigné la même doctrine pour combattre à leur tour cette erreur et repousser la calomnie des gentils, comme on peut le voir dans les apologies d'Athénagore, de Justin et de Tertullien et dans beaucoup d'autres écrivains ecclésiastiques, mais surtout dans saint Irénée, qui, parlant contre les gnostiques, s'attache à démontrer (2) que « c'est pour le bien des peuples que la souveraineté terrestre a été établie par la volonté de Dieu, et non par celle du diable, qui, toujours inquiet lui-même, ne voudrait pas que les hommes restassent jamais en repos; et qu'elle a été établie afin que les hommes, retenus par la crainte qu'elle leur inspire, ne se dévorent pas les uns les autres, comme font les poissons, mais qu'au contraire les lois soient pour eux un frein qui les retienne sur le penchant de l'injustice; que c'est en ce sens que les souverains sont les ministres de Dieu; que c'est pour cela qu'ils exigent de nous que nous leur payions des tributs, et que le pouvoir dont ils sont les dépositaires est véritablement ordonné de Dieu. »

12. Il est aisé de voir par ce témoignage de saint Irénée ce que veulent dire les Pères, lorsqu'ils enseignent que les rois et

(1) « Similiter et hi carnem quidem maculant, dominationem autem spernunt, majestatem autem blasphemant. » Epist. S. Judæ apost., v. 8.

(2) « Ad utilitatem ergo gentilium terrenum regnum positum est a Deo, sed non a diabolo, qui nunquam omnino quietus est, immo qui nec ipsas quidem gentes vult in tranquillo agere : ut timentes regnum humanum non se alterutrum homines vice piscium consumant; sed per legum positiones repercutiant multiplicem gentilium injustitiam. Et secundum hoc ministri Dei sunt, qui tributa exigunt a nobis, in hoc ipsum servientes; quæ sunt potestates, a Deo ordinatæ sunt. » Irenæus, *adv. Hæreses*, lib. v, c. 24.

les princes de la terre nous sont donnés de Dieu. Ils veulent dire par là qu'ils ne sont pas placés au-dessus du reste des hommes par une instigation maligne du démon, mais par un profond conseil de la divine providence; et non pas encore simplement par l'effet de la permission de Dieu, sans qui il est bien vrai que rien, soit en bien, soit en mal, ne peut arriver dans ce monde, mais par un effet de sa volonté bienfaisante, qui l'a porté à inspirer aux hommes la pensée de pourvoir à leur conservation au moyen d'un gouvernement, en leur donnant en même temps les lumières nécessaires pour en établir les lois et en approuvant l'institution qu'ils en ont faite. C'est ce qui a fait dire à ce même saint Irénée que les rois sont établis par la volonté de ce même Dieu, par la volonté duquel les hommes viennent au monde (1), rangeant ainsi l'institution des gouvernements parmi les dons de Dieu qui forment comme le complément de notre existence. Observons toutefois que cette approbation que Dieu donne à l'établissement des gouvernements ne tombe pas sur les individus qui les administrent de fait, mais sur l'institution elle-même, c'est-à-dire qu'il approuve l'existence du pouvoir, mais non toujours celui qui tient ce pouvoir en main. De là vient que si quelquefois Dieu a lui-même désigné ceux qu'il voulait qu'on élevât sur le trône, comme on le lit de David au premier livre des Rois, d'autres fois aussi il a fait connaître que ceux qui occupaient le trône ne lui étaient pas agréables. C'est ce qui lui a fait dire de quelques-uns de ces rois par la bouche d'Osée : *Ils ont régné par eux-mêmes, et non pas par moi* (2), c'est-à-dire sans mon approbation : ce qui, d'après le sentiment commun des interprètes, doit s'entendre de Jéroboam et de ses successeurs, qui ont régné sur Israël depuis la séparation des dix tribus d'avec Roboam, fils de Salomon, comme le font entendre d'ailleurs suffisamment les paroles mêmes du prophète (3). Ceci pourtant ne doit

(1) « Cujus enim jussu homines nascuntur, hujus jussu et reges constituuntur. » Iren., *Ibidem*.

(2) « Ipsi regnaverunt, et non ex me; principes exstiterunt, et non cognovi. » Oseæ, cap. 8, v. 4.

(3) Vide Cornel. a Lapide in hunc locum.

pas s'entendre en ce sens que Jéroboam et les autres princes qui lui succédèrent aient régné contre la volonté de Dieu, de qui toutes les choses créées dépendent nécessairement, puisque nous savons que Dieu lui-même prédit à Jéroboam sa royauté par la bouche du prophète Ahias (1), mais seulement en ce sens qu'il n'approuva pas la manière dont ils régnèrent et que la royauté qu'ils obtinrent ne fut pas un bien pour eux-mêmes. Mais cela n'empêche pas que sa volonté n'ait été que Jéroboam montât sur le trône, comme il l'a voulu aussi de Jéhu, autre méchant prince (2), en les faisant servir comme d'instruments à sa juste indignation. Ainsi, dans tous les princes de la terre, bons ou mauvais, se manifeste une providence toute particulière de Dieu, qui, comme l'enseigne saint Irénée (3), se sert des bons pour faire du bien aux peuples, et des mauvais pour les punir; en ce sens tous les princes sont des envoyés de Dieu, reçoivent de lui leur puissance et sont ses ministres. Mais de même que de la cruauté et de l'injustice des mauvais princes on aurait tort d'inférer que Dieu les a établis pour faire le mal et qu'ils en ont reçu le pouvoir immédiatement de lui, puisqu'il leur laisse faire bien des choses contre sa volonté par un effet de sa colère, et qu'il ne souffre qu'ils contrarient ses intentions bienfaisantes que dans la vue d'exécuter ses desseins de justice; ainsi, de ce que tous les princes sont établis de Dieu par un ordre spécial de sa providence, il ne saurait s'ensuivre que ce soit lui-même qui ait établi le pouvoir civil et qui l'ait conféré immédiatement à ceux qui s'en trouvent investis.

13. Tout ce que nous venons de dire n'a pas d'autre objet que d'expliquer les termes dont nos écrivains sacrés et les Pères après eux se sont servis, et qui mal compris pourraient prêter à des interprétations fausses et singulières; car nous n'avons du reste rien à démêler sur ce point avec Bossuet, qui, comme nous, ne rapporte l'origine du pouvoir qu'à Dieu, et comme à

(1) III *Rois*, XI, 31.

(2) IV *Rois*, VI.

(3) « Quidam enim illorum ad correctionem et utilitatem subditorum dantur et conservationem justitiæ; quidam autem ad timorem, et pœnam, et increpationem; quidam autem ad illusionem, contumeliam, et superbiam, quemadmodum digni sunt justo Dei judicio. » S. Irenæus, *adv. Hæreses*, lib. v, cap. 24.

l'auteur de la nature, en tant que c'est Dieu qui a mis dans notre nature la connaissance de la nécessité d'un gouvernement, tout en laissant les hommes libres d'en déterminer la forme, soit qu'on s'arrête à la monarchie, ou à l'aristocratie, ou au gouvernement populaire (1). Mais nous n'en avons pas moins jugé à propos de discuter à fond ce sujet, parce qu'il y en a qui, pour avoir posé le principe que le pouvoir politique vient immédiatement de Dieu, se sont persuadé par cela même que ce pouvoir est complétement indépendant, dans les choses temporelles, de toute puissance créée. Il nous reste à examiner en conséquence si de leur principe, supposé qu'il soit vrai, se déduit logiquement la conséquence qu'ils en tirent.

§ II.

QUAND MÊME LA PUISSANCE TEMPORELLE DES PRINCES VIENDRAIT IMMÉDIATEMENT DE DIEU, POURRAIT-ON EN INFÉRER QU'ELLE SERAIT TOTALEMENT INDÉPENDANTE DANS LES CHOSES TEMPORELLES DE TOUTE AUTRE PUISSANCE HUMAINE?

Sommaire.

1. Raisons d'examiner la légitimité de cette conséquence; deux puissances peuvent venir immédiatement de Dieu, et cependant l'une des deux être sous la dépendance de l'autre. Exemple que nous présentent de cette vérité la puissance des papes et celle des évêques.
2. La puissance du pape soumise à l'autorité de l'Église suivant quelques théologiens de Paris, et cependant ayant pour source immédiate l'autorité de Dieu. Contradiction entre cette fausse opinion et les principes de ceux qui la soutiennent. On a tort d'inférer de ce que l'Église est l'objet et la fin de la puissance spirituelle que la puissance du pape soit soumise à l'autorité de l'Église.
3. Les derniers docteurs de Sorbonne ont abandonné les principes de leurs devanciers sur la question de l'indépendance des rois par rapport à leurs peuples, et ils n'en soutenaient pas moins, d'accord avec les premiers, la dépendance du pape par rapport à l'Église.
4. D'après les Écritures, la puissance subordonnée vient de Dieu aussi bien que la puissance suprême. C'est ce qu'on démontre par la réponse de Jésus-Christ à Pilate, expliquée par saint Augustin.
5. Deux puissances de natures différentes peuvent dépendre l'une de l'autre sous un certain rapport, quoiqu'elles viennent toutes les deux immédiatement de Dieu. De ce que deux puissances d'espèces différentes viennent immédiatement de Dieu, on ne saurait conclure que toutes les deux soient suprêmes chacune dans leur espèce, ou qu'elles soient complétement indépendantes.

1. Il serait inutile de traiter cette question après que nous

(1) Bossuet, *Defens. declarat. cler. gallic.*, p. 2, lib. v (al. 1, sect. 2), c. 3, t. I.

avons vu dans le paragraphe précédent de quelle manière le pouvoir civil des princes séculiers vient de Dieu, si ceux qui soutiennent qu'elle vient immédiatement de lui n'arguaient de ce principe pour en conclure l'indépendance complète des souverains par rapport à toute autre puissance même spirituelle dans les choses temporelles, et s'ils n'embrâssaient cette opinion que pour honorer les rois et leur concilier le respect des peuples. Mais comme ils en tirent en même temps des conséquences défavorables à la puissance spirituelle, il convient d'examiner si, ce principe admis, on a droit d'en inférer l'indépendance qu'ils allèguent. Or on verra tout de suite combien une telle conséquence est illégitime, pour peu que l'on considère qu'il ne répugne nullement que deux puissances réparties entre deux individus viennent immédiatement de Dieu, et qu'elles soient cependant tellement coordonnées entre elles que l'une dépende de l'autre dans la chose même qui fait l'objet de son action. C'est ce qui se démontre évidemment par plusieurs exemples. Premièrement, c'est un sentiment soutenu par beaucoup de graves docteurs, et presque généralement par les écrivains français de ces derniers siècles, que les évêques reçoivent leur autorité aussi immédiatement de Dieu, pour leurs diocèses particuliers, que le chef des évêques ou le pape reçoit lui-même la sienne de lui pour le gouvernement de toute l'Église; cependant aucun écrivain catholique n'a jamais osé affirmer que l'autorité des évêques soit indépendante de celle du pape. Loin de là, le cardinal de Cambrai, ce même Pierre d'Ailly pour qui Bossuet n'a pas assez d'éloges, a pris quelque part à tâche de démontrer que, bien que les évêques et les autres ministres de l'Église tiennent immédiatement de Dieu l'autorité spirituelle dont ils sont revêtus, cette autorité n'en est pas moins subordonnée à celle du souverain pontife (1). Il est donc évident qu'une puissance peut venir immédiatement de Dieu et dépendre néanmoins d'une autre puissance.

2. S'il faut en croire les docteurs de Paris les plus vantés par la Sorbonne, que dis-je! s'il faut en croire Bossuet lui-même, le pape, quoiqu'il tienne immédiatement de Dieu la

(1) Petrus de Alliaco, *de Eccles. auctorit.*, p. 3, cap. 4.

plénitude de la puissance ecclésiastique, n'en doit pas moins reconnaître au-dessus de lui l'Église tout entière prise dans son ensemble (1) : opinion, il faut l'avouer, très-fausse en elle-même et contradictoire avec les maximes établies comme certaines par ceux qui la soutiennent. Car Pierre d'Ailly et Jean Gerson, aussi bien que Jean Major et Jacques Almain, donnent pour maxime de religion que Jésus-Christ a placé immédiatement dans le pape, comme dans le sujet en qui elle réside proprement, la puissance ecclésiastique prise dans toute sa plénitude, et que le gouvernement monarchique concentré dans le pape est tellement essentiel à l'Église d'institution divine que l'Église ne pourra jamais rien changer sur cé point (2). Or cela ne saurait s'accorder avec la prétendue dépendance du pape à l'égard de l'Église. Bon pour la puissance temporelle des rois, qu'ils supposent de même en certains cas assujettie au pouvoir du peuple (3); cela va bien avec leurs principes, puisqu'ils soutiennent en même temps, comme on l'a vu, que les souverains temporels tiennent leur autorité du peuple et qu'il n'existe aucune monarchie que le peuple ne puisse changer en une autre forme de gouvernement. Mais que le pape tienne son pouvoir spirituel uniquement et immédiatement de Dieu, qu'il en possède toute la plénitude, que le gouvernement monarchique dont il est la clef de voûte ne puisse être changé par l'Église et que néanmoins il soit assujetti à l'Église, c'est là ce qui ne saurait se comprendre. Aussi sont-ils forcés de recourir à des distinctions, qui du reste ne leur sont d'aucun secours, en disant que Jésus-Christ a placé la plénitude de la puissance spirituelle subjectivement dans le pape, et figurément, c'est-à-dire objectivement et finalement, dans l'Église, *objective et finaliter* (4). Ce qui signifie

(1) Petrus de Alliaco, *de Eccles. auctorit.*, p. 3, cap. 1; Joannes Gerson, *de Potestate ecclesiast.*, consid. 10 et 11; Joannes Major, *Comment.* in cap. 18; Jacobus Almainus, *de Auctorit. eccles.*, cap. 6.

(2) Alliacens., loc. cit.; Gerson, *de Potest. eccles.*, consid. 1, et alibi; Almainus, *de Potest. eccles. et laic.*, quæst. 1, cap. 5; Joannes Major, *Comment. super Matth.* cap. 18.

(3) Almainus, *Quæst. resumptiv. de domin. civ. et eccles.*; Joannes Major, *Comment.* in cap. 18 Matthæi.

(4) Petrus de Alliaco, *de Eccles. auctorit.*, part. 3, cap. 1; Joannes Gerson, *de Potest. eccles.*, consid. 10 et 11.

simplement au fond que l'Église est le sujet sur lequel Dieu a voulu que s'exerce cette puissance, et que le bien ou l'intérêt spirituel, ou l'édification de l'Église, est la fin qu'il a assignée au pouvoir dont il a fait le pape dépositaire. D'où l'on aurait grand tort de conclure que le pape est subordonné à l'Église, puisque autrement Dieu ne pourrait établir aucun pouvoir, soit spirituel, soit temporel, qui ne fût soumis aux hommes, attendu qu'un pouvoir quelconque ne peut avoir que les hommes pour objet, ni d'autre fin que leur salut, spirituel ou temporel.

3. Mais les derniers docteurs de Sorbonne, entrant dans une voie différente et abandonnant la doctrine de leurs maîtres, ont soutenu contrairement à ceux-ci que la puissance royale, par là même qu'elle vient immédiatement de Dieu, exclut toute dépendance à l'égard du peuple, bien qu'elle doive nécessairement avoir le peuple pour objet de son exercice et le salut du peuple pour sa propre fin; et puis après cela, ils reviennent à la doctrine de leurs devanciers pour mettre dans la dépendance de l'Église le pouvoir spirituel du pape, quoiqu'ils reconnaissent également que ce pouvoir vient immédiatement de Dieu. Mais, tout en pensant comme ces docteurs que la puissance royale exclut toute dépendance à l'égard du peuple, non parce que cette puissance serait supposée venir immédiatement de Dieu, mais parce que, du moment où le peuple la leur a transférée il a perdu le droit de la reprendre, et qu'il me semble contraire à la nature d'un pouvoir vraiment monarchique que, hormis les cas où, comme nous le verrons plus loin, un monarque cesserait de l'être, il soit soumis à ceux à qui il doit commander, je voudrais néanmoins que les derniers docteurs de Sorbonne eussent marché plus d'accord avec les principes de leurs devanciers, et que, de même qu'ils excluaient du pouvoir royal toute dépendance à l'égard du peuple, ils eussent reconnu une semblable indépendance dans le pouvoir spirituel du souverain pontife; d'autant plus qu'aucun catholique ne conteste que le souverain pontife tienne ce pouvoir immédiatement de Dieu, et qu'il le possède dans toute sa plénitude.

4. Pour revenir maintenant au point dont une digression

nécessaire nous a écarté, nous dirons que, si l'on veut examiner avec attention les passages de l'Écriture dont on prétend conclure que le pouvoir temporel des souverains vient immédiatement de Dieu, on s'assurera sans peine qu'il est question dans ces passages non-seulement du pouvoir suprême, mais encore de pouvoirs subordonnés; et de là vient que saint Paul dit qu'il n'y a pas de pouvoir qui ne vienne de Dieu (1); et Notre-Seigneur Jésus-Christ répondant à Pilate, qui venait de lui dire qu'il avait le pouvoir de le sauver comme de le faire mourir, lui dit : « Vous n'auriez sur moi aucun pouvoir si ce pouvoir ne vous avait été donné d'en haut, » c'est-à-dire de Dieu lui-même (2); et saint Augustin, expliquant ce passage, ajoute : « Dieu avait donné à Pilate ce pouvoir, de manière cependant à ce que celui-ci fût soumis à César (3). » Deux pouvoirs, quoique venant de Dieu l'un comme l'autre, peuvent donc être subordonnés entre eux, en sorte que l'un dépende de l'autre et lui soit soumis.

5. On dira peut-être qu'il est question entre nous de deux pouvoirs, non de la même espèce, mais d'espèces différentes, et suprêmes chacun dans leur genre, et que le pouvoir temporel peut fort bien dépendre du pouvoir spirituel dans les choses spirituelles, comme le pouvoir spirituel peut dépendre du pouvoir temporel dans les choses temporelles, mais qu'il répugne qu'un pouvoir temporel suprême dépende du pouvoir spirituel dans les choses de son propre ressort. Mais on ne fait pas attention qu'en parlant ainsi on élude la difficulté au lieu de la résoudre; car je ne nie pas que deux pouvoirs suprêmes d'espèces différentes puissent être établis de Dieu de telle manière que l'un soit totalement indépendant de l'autre dans les choses de son ressort; mais je demande seulement si cette indépendance complète est une suite nécessaire de ce que tous les deux viennent immédiatement de Dieu, et c'est cette consé-

(1) *Rom.*, XIII, 1.
(2) « Non haberes potestatem adversus me ullam, nisi datum tibi esset desuper. » Joan., XIX, 11.
(3) « Talem quippe Pilato Deus dederat potestatem ut esset etiam ipse sub Cæsaris potestate. » S. Augustin., *Tract.* 106, in Joan. cap. 19.

quence que je nie, puisque, s'il n'y a aucune répugnance à ce que plusieurs pouvoirs de la même espèce viennent immédiatement de Dieu et dépendent cependant l'un de l'autre, il doit répugner encore bien moins que deux pouvoirs d'espèces différentes venant tous les deux immédiatement de Dieu soient tellement subordonnés l'un à l'autre que l'un dépende de l'autre dans les choses mêmes de son ressort. C'est ce qui devient évident par la comparaison que fait saint Grégoire de Nazianze de la puissance sacerdotale et de la puissance impériale dans une même Église avec l'esprit et la chair, ou l'âme et le corps dans un même homme (1). Je reviendrai ailleurs sur cette comparaison, que fait valoir aussi le cardinal Bellarmin et que Bossuet ne paraît pas avoir trouvée de son goût (2), lorsque j'aurai à discuter l'ordre que doivent garder entre elles dans l'Église les deux puissances. Pour le moment il suffit d'observer que, de même que l'âme et le corps viennent immédiatement de Dieu, et que néanmoins le corps, quoique de nature différente ou plutôt à cause de cela même, est subordonné à l'âme, ainsi il ne répugne nullement que la puissance temporelle soit soumise à la spirituelle même dans les choses de son ressort, quand même elle viendrait immédiatement de Dieu aussi bien que l'autre; car je n'ai ici autre chose en vue que de faire voir que l'indépendance complète des princes par rapport à l'Église ne s'ensuit nullement de ce que leur puissance viendrait immédiatement de Dieu. Que si j'ai touché cette matière, c'est dans l'unique but de faire voir combien est vicieux le raisonnement que font quelques partisans de l'indépendance absolue des princes, en fondant cette indépendance sur la divine origine de leur pouvoir; je suis persuadé, du reste, que, même sans admettre ce rapport immédiat de la puissance temporelle à la volonté divine, les liens de dépendance des sujets à l'égard de leurs souverains sont de telle nature que les premiers ne pourraient les rompre sans troubler l'ordre admirable établi par la divine Providence pour le bien et le maintien

(1) S. Gregorius Nazianz., *Orat.* 13.
(2) Bossuet, *Defens. cler. gallic.*, p. 2, lib. v (al. 1, sect. 2), cap. 35, t. II.

de la société, comme on le verra dans le paragraphe suivant.

§ III.

Y A-T-IL EN DEHORS DE L'ÉGLISE DES SOUVERAINS LÉGITIMES AUXQUELS LES CHRÉTIENS SOIENT TENUS EN CONSCIENCE D'OBÉIR?

Sommaire.

1. Erreur répandue parmi les Juifs sur les droits politiques des princes païens; opinion erronée des gnostiques, des béguards et des anabaptistes sur les droits des princes.
2. Passages de l'Écriture qui prouvent qu'on doit rester soumis aux souverains temporels, même infidèles.
3. On prouve par l'Écriture qu'on doit l'obéissance même aux mauvais princes; la même doctrine enseignée par les écrivains de la gentilité.
4. Le lien qui unit les sujets à leurs princes est un lien formé par la nature, et la religion ne lui porte aucune atteinte. Sentiment de saint Thomas sur ce point.

1. Ce fut une erreur répandue parmi les Juifs au temps de Notre-Seigneur par un certain Judas ou Simon de Galilée, dont parle Josèphe en plusieurs endroits de ses écrits (1), que les princes gentils ne pouvaient posséder aucun pouvoir légitime sur le peuple hébreu et que celui-ci ne leur devait aucune obéissance, erreur dont les Juifs prirent occasion, comme l'ont observé saint Jérôme et saint Augustin (2), pour calomnier Jésus-Christ, qui était Galiléen lui-même, et pour le rendre suspect de cette doctrine séditieuse auprès des Romains lorsqu'ils lui demandèrent s'il était permis de payer le tribut à César. Mais notre divin Rédempteur, par cette admirable réponse qu'il leur fit : *Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu*, confondit leur perfidie en même temps qu'il fit voir la fausseté de cette opinion. La même erreur a été enseignée par les gnostiques, qui, sous prétexte de la liberté apportée aux hommes par Jésus-Christ, déblatéraient avec impiété contre toute puissance et toute autorité comme contre autant d'inventions du diable, et faisaient l'opprobre de la religion chrétienne en rendant les chrétiens suspects aux yeux

(1) Lib. XVIII, *de Antiquit. judaic.*, cap. 1 et 2; *de Bello judaico*, cap. 2.
(2) Hieronym., in *Epist. ad Titum*, cap. 3; Augustin., *Enarrat. in Psalm.* 118.

des gentils de cette pernicieuse erreur, comme on le voit par ce qu'en ont écrit saint Justin, Clément d'Alexandrie et d'autres Pères (1). Dans des temps plus rapprochés de nous, ce fut également le dogme favori des béguards et plus récemment encore des anabaptistes, gens fanatiques, séditieux, amis du libertinage, qu'ils coloraient du beau nom de liberté chrétienne, et ennemis de tout pouvoir légitime établi non-seulement chez les infidèles, mais même chez les chrétiens.

2. A l'encontre de toutes ces erreurs, l'Église catholique soutient comme un dogme de foi qu'il y a non-seulement chez les chrétiens, mais encore chez les infidèles, un pouvoir légitime auquel les chrétiens eux-mêmes sont obligés d'obéir en tout ce qui concerne l'administration civile. Les saintes Écritures nous fournissent d'éclatants témoignages de cette vérité; c'est ainsi que saint Pierre écrivait aux fidèles de son temps : « Soyez donc soumis, pour l'amour de Dieu, à toutes « sortes de personnes, soit au roi comme au souverain (ὑπερέ-« χοντι), soit aux gouverneurs (ἡγέμοσιν) comme à ceux qui « sont envoyés de sa part pour punir ceux qui font mal et « pour traiter favorablement ceux qui font bien; car telle est « a volonté de Dieu (2). » Saint Paul disait de même hautement : « Que tout le monde soit soumis aux puissances supérieures; » et il voulait que les chrétiens gardassent cette soumission *non-seulement par la crainte du châtiment* qu'aurait pu leur attirer une conduite différente, mais encore *par* un devoir de *conscience;* les avertissant en même temps que ce *n'est pas en vain que* le prince *porte l'épée* (3). Et pour pénétrer plus fortement de ce devoir les nouveaux chrétiens, il leur rappelait que *tout pouvoir vient de Dieu,* et que *refuser d'obéir aux puissances, c'est résister à l'ordre de Dieu même* (4).

(1) Justinus, *Apolog.*, 2; Clemens Alexandr., lib. IV *Stromatum*.

(2) « Subjecti igitur estote omni humanæ creaturæ propter Deum, sive regi quasi præcellenti, sive ducibus tanquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum; quia sic est voluntas Dei, etc. » I Petr., II, 13-15.

(3) « Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit... non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam... non enim sine causa gladium portat. » *Rom.*, XIII, 1 et seq.

(4) « Non est potestas nisi a Deo... itaque qui resistit potestati Dei ordinationi resistit. » *Ibid.*

Or comme les apôtres ne pouvaient parler que de princes et de magistrats infidèles dans ces temps où il n'y en avait que de cette espèce, ils nous enseignaient clairement par ces paroles qu'il y a même parmi les infidèles un pouvoir légitime, auquel les chrétiens comme les autres sont tenus d'obéir. La même doctrine est répétée généralement par tous les saints Pères, qui, pour laver le nom chrétien de la tache que lui auraient imprimée les gnostiques et autres sectaires, suivant lesquels l'établissement d'un pouvoir parmi les hommes est une invention du diable, n'omettent pas de dire aussi à leur tour que tout pouvoir vient de Dieu (1) ; ce qui est très-vrai dans le sens que nous avons expliqué au paragraphe précédent.

3. Ainsi les chrétiens doivent obéir non-seulement aux bons princes, mais encore aux mauvais, à ceux, par exemple, qui seraient cruels ou injustes, dans les choses civiles ou qui touchent aux intérêts de la société civile, en considérant en eux non leurs personnes mêmes, mais l'office qu'ils ont à remplir et sous le rapport duquel ils sont, comme le dit saint Paul, *les ministres de Dieu.* C'est ce qui a fait dire à saint Augustin que le pouvoir de ceux-là même qui oppriment leurs semblables leur vient de Dieu (2). Cette vérité est rendue de plus en plus évidente par l'injonction que saint Pierre faisait aux esclaves en ces termes : *Serviteurs, soyez soumis à vos maîtres avec toute sorte de respect, non-seulement à ceux qui sont bons et doux, mais encore à ceux qui sont rudes et fâcheux* (3). Car si la religion chrétienne n'affranchit pas les esclaves du devoir d'être soumis à leurs maîtres, même mauvais, quoique l'état d'esclavage soit une plaie du genre humain introduite par le péché et qui ne peut être justifiée que par le droit des gens, tandis que nous sommes tous libres de droit naturel, elle exempte encore bien moins les sujets d'obéir à de méchants princes, le

(1) Irenæus, *adv. hæreses*, lib. v, cap. 24; Origenes, lib. ix, in *Epist. ad Romanos*: Tertullian., *ad Scapulam*, cap. 2; Chrysost., hom. 23, in *Epist. ad Romanos*: Augustin., *de Civitate Dei*, lib. v, cap. 21.

(2) « Etiam nocentium potestas non est nisi a Deo. » Augustin., *lib. de Nat. boni, contra Manichæos.*

(3) « Servi, subditi estote in omni timore dominis non tantum bonis, sed etiam dyscolis. » I Petr. II, 18.

droit de ceux-ci étant positivement approuvé de Dieu et dicté par la nature même, comme nécessaire pour le bon ordre et pour le bien de la société humaine, et ayant pour garantie une disposition spéciale de la divine providence. Aussi les gentils eux-mêmes, quoique éclairés des seules lumières naturelles, reconnaissaient-ils cette vérité que les sujets doivent rester soumis à leurs souverains, même mauvais. « De même, est-il dit dans Tacite, que vous savez endurer la stérilité, les pluies excessives et les autres fléaux de la nature, ainsi sachez supporter le luxe ou l'avarice de vos maîtres. Il y aura des vices tant qu'il y aura des hommes (1). » Le même historien dit ailleurs qu'on doit demander à Dieu de bons empereurs, mais en attendant supporter ceux que l'on a, quels qu'ils soient (2). Sénèque écrivait aussi dans ses tragédies : « Sachez supporter les volontés de votre roi, n'importe qu'elles soient justes ou non (3). » Sentence qu'il paraît avoir prise dans Sophocle, ou qui du moins ressemble fort à ce qu'a écrit cet autre poëte, qu'il faut obéir à celui à qui la république a donné la charge de commander, soit que ce qu'il ordonne soit facile à observer, ou prescrit avec justice, « ou tout autre chose (4). »

4. Le lien qui rattache les sujets à leurs souverains étant donc, pour ainsi dire, tressé par la nature même, qui inspire aux hommes la soumission à leurs supérieurs dans l'intérêt de leur propre conservation, ce lien ne saurait être rompu par la méchanceté personnelle des princes, non plus que par toute autre cause, excepté le cas où le prince, cessant d'être ce qu'il est et méconnaissant la fin pour laquelle la nature a suggéré aux hommes et Dieu lui-même a approuvé l'institution des gouvernements, dissoudrait de ses propres mains ce lien de soumission dans ses sujets, comme nous expliquerons la chose

(1) « Quomodo sterilitatem aut nimios imbres et cætera naturæ mala, ita luxum vel avaritiam dominantium tolerate. Vitia erunt donec homines erunt. » Tacit., *Hist.*, lib. IV, cap. 74.

(2) « Bonos imperatores voto expetendos; qualescumque tolerandos. » Idem, *Hist.*, lib. VI.

(3) « Æquum atque iniquum regis imperium feras. » Seneca.

(4) « 'Αλλ'ὃν πόλις στήσει τοῦδε χρὴ κλύειν, καὶ σμικρὰ, καὶ δίκαια, καὶ τἀνάντια. » Sophocles.

dans la suite de cet ouvrage. D'ailleurs la religion, qui est une œuvre toute divine et supérieure à tout ce que la nature peut dicter, se garde bien de renverser les gouvernements qu'elle trouve établis par les hommes pour cette fin naturelle et salutaire qu'elle leur a elle-même suggérée. Et ainsi, comme l'observe saint Thomas d'Aquin, la religion chrétienne, qui établit la distinction entre les fidèles et les infidèles, n'a introduit aucun changement dans les pouvoirs politiques qui, aux temps où elle s'est établie, étaient presque universellement entre les mains des infidèles, et le droit divin qu'elle a proclamé n'a point anéanti le droit humain et naturel (1). Nous pouvons donc dire avec vérité que la religion chrétienne a perfectionné le pouvoir politique en enseignant aux sujets l'obéissance et aux souverains les règles à observer pour bien gouverner leurs sujets. Mais pour qu'on ne prenne pas prétexte de ce que nous venons de dire de la patience avec laquelle les sujets doivent supporter les mauvais princes pour nous accuser de favoriser les dispositions tyranniques de ces derniers, examinons maintenant si cette patience de soumission est également due à tout mauvais prince, à quelque degré qu'il porte sa perversité.

§ IV.

LES SUJETS PEUVENT-ILS EN QUELQUES CAS SE SOUSTRAIRE LICITEMENT A L'AUTORITÉ DE LEURS SOUVERAINS ET S'AFFRANCHIR DE L'OBÉISSANCE QU'ILS LEUR DOIVENT ?

Sommaire.

1. Nécessité d'éclaircir la difficulté dont il s'agit; exposé de l'état de la question.
2. Les écrivains même les plus ardents à soutenir le droit des souverains admettent qu'en certains cas le peuple est délié du devoir de fidélité envers le prince.
3. Tout lieu qui n'a pour fondement qu'une convention humaine se dissout en présence de la nécessité où l'on se trouve de pourvoir à sa propre conservation. Exemples empruntés du pouvoir des parents sur leurs enfants, des maîtres sur leurs serviteurs, des époux sur leurs épouses.
4. Quand même le pouvoir des souverains leur viendrait immédiatement de Dieu, les sujets n'en pourraient pas moins se soustraire justement à leur obéissance

(1) « Dominium vel prælatio introducta sunt ex jure humano; distinctio autem fidelium et infidelium ex jure divino. Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione. » D. Thomas, t. II quæst. 10, art. 10.

toutes les fois que leur propre salut est en cause; ils peuvent même leur résister en ce cas par la voie des armes.

5. Le droit qu'a le peuple de pourvoir à sa propre conservation a son principe dans la loi naturelle. Sentiment de Cicéron à ce sujet. Ce droit de résister à un tyran par la force des armes n'appartient pas à chaque particulier, mais seulement au peuple pris collectivement. Opinion de Jean Petit réfutée par Gerson. Ce n'est qu'à la communauté même que Dieu a conféré le droit d'user de l'épée.

6. Sentiment de Jean Gerson sur le droit qu'a le peuple de s'opposer par la force ouverte aux violences de son souverain.

7. Servilisme de ceux qui exaltent outre mesure les droits de la souveraineté rudement censuré par un écrivain protestant. Paroles d'Ulpien mal comprises, par lesquelles on lui fait dire que les princes sont affranchis des lois.

8. Controverse agitée entre les érudits au sujet de la loi *regia* ou royale; cette loi ne se rapporte pas tout entière a une époque unique, et cette époque elle-même n'est pas celle de l'élévation d'Auguste à l'empire. La loi *regia* a laissé subsister le pouvoir du peuple dans l'élection de ses magistrats et dans l'établissement des lois.

9. Les empereurs romains n'étaient pas affranchis de toutes lois par la loi *regia*. Auguste en a été affranchi par la loi Cincia. Usage des Romains d'appeler affranchissement des lois l'affranchissement de quelque loi particulière. Le passage d'Ulpien doit s'entendre de l'affranchissement dans la personne du prince de la seule loi Julia et Papia.

10. La loi *regia*, sous l'empire de Vespasien, affranchit cet empereur de plusieurs lois, mais non de toutes. L'autorité du prince subordonnée à celle de la loi. Les empereurs romains établis par le peuple protecteurs et conservateurs de la république.

11. Les princes soumis aux lois civiles directivement, mais non coactivement. Les princes ne peuvent être affranchis de la loi naturelle; lorsqu'ils violent cette loi, qui les oblige de protéger leurs sujets, ils cessent par là même d'être souverains. Le peuple ne peut pas transférer au prince a son propre préjudice le droit naturel de se conserver. Néron condamné par les Romains comme ennemi de la patrie.

12. C'est contre toute raison qu'on allègue le droit des empereurs romains pour élever outre mesure, comme le font quelques-uns, les droits de la souveraineté. Le droit des anciens empereurs était bien inférieur à celui des rois. Ils administraient la république au nom de la république elle-même, sans rien changer dans la magistrature établie avant l'érection de l'empire. Les fautes des princes n'exemptent pas leurs sujets de leur rendre le devoir de l'obéissance, si ces fautes ne compromettent pas essentiellement le salut de l'État.

13. Examen de la doctrine d'après laquelle les princes n'auraient à rendre compte qu'à Dieu de leur conduite; erreur renfermée dans cette doctrine, si elle était prise à la rigueur et dans un sens absolu.

14. L'éclaircissement de cette question nous amène à prouver les points que nous conteste Bossuet.

1. Nous n'aurions point à discuter ici cette question si, comme nous avons affirmé que les sujets doivent l'obéissance dans les choses civiles à leurs princes bons ou mauvais, nous ne sentions le besoin de mettre quelque exception à cette règle

générale, de peur qu'on ne croie qu'en défendant les droits du pouvoir légitime nous voudrions aussi justifier la tyrannie et dépouiller les peuples de leur droit naturel contre les monstres de la terre les plus abominables, qui sont les tyrans. Nous pouvons d'autant moins d'ailleurs nous dispenser de la discuter que son éclaircissement nous sera d'un grand usage pour ce qu'il nous restera à dire dans la suite. Il s'agit donc ici de savoir si, dans le cas où les souverains, abusant de leur puissance et s'inspirant d'un esprit vraiment antinational, chercheraient à bouleverser leurs propres États et à violenter la conscience de leurs sujets par des lois évidemment iniques, le peuple aurait alors le droit de secouer le joug de l'obéissance et de repousser la force par la force. Or, il est certain, quoi qu'on en puisse dire, que les sujets en pareil cas pourraient licitement se soustraire à la domination de leurs souverains et recourir même aux armes pour se délivrer de leur tyrannie.

2. Là-dessus nous sommes d'accord avec les plus ardents défenseurs de la souveraine autorité des princes temporels et de leur indépendance complète à l'égard de toute autre puissance terrestre, tels que se montrèrent, par exemple, Guillaume Barclay et Hugues Grotius (1). Car, comme le dit Grotius, « la volonté de commander est incompatible avec celle de détruire; et par conséquent celui qui se déclare l'ennemi du « peuple tout entier qu'il gouverne se dépouille par cela « même des droits de sa royauté (2). » En pareil cas donc, si nous en croyons ces écrivains, tout lien de fidélité se trouvant rompu, les peuples auraient un juste titre pour s'armer contre leurs princes, pour les déposer d'un trône qu'ils n'occuperaient qu'injustement, et on pourrait avec raison qualifier de juste la colère d'un peuple qui se soulèverait ainsi contre son roi devenu son tyran. C'est ce qui a fait dire au Poëte, en parlant des Toscans soulevés contre Mézence : « Dans sa juste fureur, l'É-

(1) Barclaius, lib. IV, c. 16; Grotius, *de Jure belli et pac.*, lib. I, cap. 4, num. 11.

(2) « Consistere enim non possunt voluntas imperandi et voluntas perdendi : quare qui se hostem totius populi profitetur in eo ipso abdicat regnum. » Grotius, loc. cit.

trurie entière s'est donc soulevée, et, le glaive à la main, elle demande aujourd'hui le supplice du tyran (1). »

3. Et c'est là une maxime tellement indubitable qu'elle s'applique non-seulement aux princes qui ont le haut domaine et la souveraineté absolue sur leurs États, mais encore à ceux qui, par suite du libre consentement des peuples qui se seraient donnés à eux en servitude, si toutefois le cas s'en est jamais rencontré, auraient acquis sur eux un droit tout particulier. Car le devoir de la conservation personnelle prévaut sur toute autre obligation qu'on pourrait avoir contractée, n'importe de quelle manière, d'obéir à un autre et de lui être fidèle. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de défendre sa propre vie que l'on voit injustement menacée, on ne saurait être retenu par les engagements, si forts qu'ils fussent, qu'on aurait contractés envers son persécuteur. C'est ainsi que nous voyons la puissance même paternelle perdre ses droits à l'obéissance des enfants quand le père en abuse à l'égard de ceux-ci; ce qui a fait dire à Sénèque que, bien qu'il soit vrai qu'un fils doit obéir en tout à son père, il ne doit pas pour cela lui obéir dans les choses d'où il résulterait qu'il cesserait d'être père (2). Nous savons aussi que la puissance des maîtres peut perdre tous ses droits à l'égard de leurs esclaves, puisque ceux-ci peuvent être admis à se plaindre des rigueurs que ceux-là leur auraient fait subir, comme on voit que cela se pratiquait anciennement à Athènes, et comme l'empereur Antonin le Pieux en fit une loi pour tout l'empire romain (3). En conséquence ils pouvaient citer leurs maîtres à comparaître en justice et les forcer à renoncer à tous leurs droits sur eux en les cédant à d'autres. Et quand même les esclaves n'auraient pas pour ressource une loi de cette espèce à laquelle ils pussent recourir pour se délivrer des injustes rigueurs de leurs maîtres, il leur resterait toujours la ressource naturelle de se

(1) Ergo omnis furiis surrexit Etruria justis;
Regem ad supplicium præsenti marte reposcunt.
(VIRGILIUS, *Æneid.* lib. VIII.)

(2) « Etsi parendum in omnibus patri, in eo non parendum in quo efficitur ne pater sit. » Seneca, *Controvers.* lib III.

(3) *Institut.*, lib. I, *de his qui sui vel alieni juris sunt.*

soustraire par la fuite ou de repousser la force par la force. De même, quelque perpétuel que soit l'assujettissement de la femme au mari, les lois tant civiles qu'ecclésiastiques autorisent la première à se soustraire aux mauvais traitements qu'elle aurait à endurer du second en s'affranchissant par la séparation de corps de sa tyrannie.

4. Tous ces exemples nous prouvent qu'il n'y a pas de lien si fort ni d'engagement si indissoluble qui ne puisse être dissous, en présence de l'obligation naturelle imposée à chacun de se défendre contre tout pouvoir oppresseur ; tout cela nous fait voir que, quand même la puissance temporelle des rois leur viendrait immédiatemant de Dieu, comme quelques-uns ont osé le soutenir, on aurait toujours tort d'en inférer que leurs sujets ne peuvent jamais être déliés à leur égard du serment d'obéissance. Car les défenseurs même les plus ardents de cette indépendance absolue des rois reconnaissent cependant aux peuples un droit légitime de prendre les armes contre leurs souverains lorsque ceux-ci, par l'abus énorme qu'ils feraient de leur pouvoir, ne le feraient servir qu'à l'oppression de leurs sujets. Il faut donc qu'ils reconnaissent aussi que ce pouvoir temporel peut quelquefois être subordonné à une autre puissance humaine, savoir, à celle que la nature et le droit des gens donnent à la multitude contre les princes ennemis du bien public, et que le partage de tout le genre humain en souverains et en sujets, en supérieurs et en inférieurs, en maîtres et en serviteurs, ayant pour fin la conservation (1), et non la perte de tous, la multitude a le droit de renverser toute puissance qui tendrait à la destruction de la race humaine.

5. Ce droit que peut revendiquer tout peuple opprimé résulte donc d'une loi non écrite, mais née avec nous, comme le dit Cicéron, non reçue d'autrui, mais gravée dans nos cœurs par la nature même, qui nous dicte que tout moyen qui peut nous procurer notre salut nous est permis contre qui veut nous opprimer. Et c'est là, ajoute cet orateur, ce que la

(1) « Imperans vero natura, et parens propter conservationem. » Arist., lib. I *Politic.*, c. 2.

raison a appris aux savants, la nécessité aux ignorants, la coutume aux nations et la nature aux brutes même, à repousser par tous moyens la violence qui s'attaque à nos personnes ou à nos vies (1). L'historien Josèphe nous dit de son côté : « C'est dans tous les hommes une loi invincible de leur nature que la volonté qu'ils ont de vivre; voilà pourquoi nous regardons comme un ennemi quiconque paraît en vouloir à notre vie (2). » Du reste, il ne faut pas penser que ce droit naturel de résister, et même, s'il est besoin, par la force des armes, aux violences d'un prince qui serait pour son propre État une cause de ruine puisse être invoqué indifféremment par chaque individu : ce droit n'appartient qu'à la communauté du peuple. Car de même que ce n'est pas à quelques particuliers seulement, mais à la communauté prise dans son ensemble que la nature a conféré le droit de se donner un souverain, ainsi il n'appartient qu'au peuple entier de déposséder ce même souverain lorsque celui-ci abuse de son pouvoir en le faisant tourner contre la fin même pour laquelle il en a été investi. Il n'est donc permis à personne de s'armer contre un tyran à moins d'y être publiquement autorisé; et soutenir le contraire, ce serait partager l'erreur de Jean Petit condamnée en 1413 (3) par l'évêque de Paris et savamment réfutée par Jean Gerson dans le concile de Constance, erreur aussi contraire à la foi qu'elle l'est aux mœurs et scandaleuse à plus d'un titre (4). La raison de ceci, c'est qu'ainsi que nous l'avons observé, en faisant valoir le témoignage de l'École de Paris et de ses doc-

(1) « Est hæc non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus... ut si vita nostra in aliquas insidias, si in vim, si in tela aut latronum aut inimicorum incidisset, omnis honesta ratio esset expediendæ salutis. — Hæc et ratio doctis, et necessitas barbaris, et mos gentibus, et feris natura ipsa præscripsit, ut omnem semper vim quacumque ope possent a corpore, a capite, a vita sua propulsarent. » Cic., *pro Mil.*

(2) « Φύσεως γὰρ νόμος ἰσχυρὸς ἐν ἅπασι τὸ ζῆν ἐθέλειν, διὰ τοῦτο καὶ τοὺς φανερῶς ἀφαιρουμένους ἡμᾶς, τούτους πολεμίους ἡγούμεθα. » Josephus, *de Bello Judaico.*, lib. III, cap. 25.

(3) Vide tom. I Oper. Joan. Gersonis, part. 2, edit. Paris., 1606,-col. 409 et 412.

(4) Vide tom. I Oper. Joan. Gersonis, part. 1, col. 375 et seq., et sermon. contra assert. Magist. Joan. Parvi, loc. cit.., col. 396.

teurs les plus renommés, la puissance publique, qui a le droit de se servir de l'épée sans violer en cela le commandement qui défend l'homicide, réside, d'après la volonté de Dieu, non dans quelque particulier que ce soit, mais dans le corps de la nation, qui commet ensuite ce droit au souverain : « Et aucune communauté parfaite ne peut, comme l'enseigne Jacques Almain, se dépouiller de ce droit et de cette puissance, de même qu'aucun particulier ne peut se dépouiller du droit de se défendre (1) quand il est injustement attaqué ». C'est pourquoi, au jugement de ce même docteur, la communauté ne peut renoncer au droit qu'elle a sur le prince établi par elle, pour le cas où celui-ci ferait servir son autorité à la ruine de l'État (2), puisque ce droit est naturel et pour ainsi dire inné à la société humaine, qui en a besoin pour se conserver.

6. Ce serait mal raisonner que de conclure de ce que la loi tant naturelle que divine défend aux sujets de résister de leur autorité privée, par l'emploi de la force matérielle, à leur souverain devenu tyran que ce droit n'appartient pas davantage au peuple entier. Jean Gerson en effet, quoiqu'il se soit élevé si fortement contre la scandaleuse doctrine de Jean Petit, qui permettait à tout sujet de tuer un tyran de son autorité privée, non-seulement ne niait pas l'existence d'un tel droit dans le peuple même, mais il allait jusqu'à soutenir que c'était une erreur d'affirmer le contraire. « C'est une erreur, disait-il, de prétendre que le prince, tant que dure son pouvoir, n'est obligé à rien envers ses sujets; car, d'après la loi divine comme d'après l'équité naturelle et conséquemment à la fin pour laquelle le pouvoir a été institué, de même que les sujets doivent la fidélité, le subside et le service à leur souverain, de même aussi le souverain doit la fidélité et la protection à ses sujets. Et si le souverain opprime ouvertement et

(1) « Nulla communitas perfecta hanc potestatem a se abdicare potest, sicut nec singularis homo potestatem quam habet ad se conservandum in esse. » Jacobus Almainus, *de Domin., natur. civil. et eccles. q. resumptiva.*

(2) « Non potest renunciare communitas potestati quam habet supra suum principem ab ea constitutum, qua scilicet potestate eum (si non in ædificationem, sed in destructionem regat) deponere potest, cum sit talis potestas naturalis. » Almain., loc. cit.

comme de parti pris ses sujets, alors est applicable cette règle naturelle, qu'il est permis de repousser la force par la force, et ce bon mot de Sénèque dans ses tragédies, qu'aucune victime n'est aussi agréable à Dieu que le sacrifice d'un tyran (1). »

7. La chose est au reste si certaine qu'il serait superflu de nous étendre sur ce sujet si les flatteurs des princes, en exagérant au delà de toute mesure les droits de la royauté, n'étaient allés jusqu'à confondre, à peu de chose près, le souverain avec le tyran et, sous prétexte que les princes reçoivent leur pouvoir immédiatement de Dieu seul et ne dépendent que de lui, jusqu'à les représenter comme affranchis de tout lien et comme arbitres souverains des biens et de la vie de leurs sujets, justifiant ainsi la tyrannie comme quelque chose de légitime, et dépouillant les peuples du droit naturel de se défendre contre l'injustice ou de résister à leurs souverains, quelque oppression que ceux-ci fassent peser sur eux. Mais ceux qui pensent ainsi (qu'on me permette d'emprunter le langage d'un fameux jurisconsulte de cette époque, tout protestant qu'il est) ou sont eux-mêmes rois, ou sont des flatteurs de rois, qui changent en mal une institution très-bonne et très-sainte en elle-même, et par l'esprit d'ambition ou d'adulation dont ils sont dominés font tourner au malheur des peuples cette même royauté, qui a été instituée pour le maintien de leur repos et pour leur salut. Il est donc de l'intérêt des princes comme de leurs sujets de détruire une erreur si funeste (2). Peu de mots suffiraient sans doute pour réfuter cette erreur, fondée principalement sur quelques paroles d'Ul-

(1) « Error est dicere terrenum principem in nullo suis subditis, dominio durante, obligari, quia secundum jus divinum, et naturalem æquitatem, et verum dominii finem, quemadmodum subditi fidem, subsidium, et servitium debent domino, sic etiam dominus subditis suis fidem debet et protectionem, et si eos manifeste, et cum obstinatione in injuria, et de facto prosequatur princeps, tunc regula hæc naturalis : Vim vi repellere licet, locum habet, et id Senecæ in tragœdiis : Nulla Deo gratior victima quam tyrannus. » Joannes Gerson, ***de Remed. contra adulator.***, t. II, part. 4, col. 827; edit. Parisiens., 1606.

(2) « Qui sic sentitis, sive principes, sive qui circa eos estis, rem optimam et sanctissimam perditis; et imperium, quod ad hominum quietem altam et copiosam comparatur, ad eorum perniciem ambitione aut adulatione deformatis; sed interest omnium, et principum et privatorum, publicum dispungi errorem, etc. » Gerardus Noodt, ***Dissert. de jur. summ. Imper.***

pien rapportées dans les lois romaines, là où il est dit et que le peuple a transféré au prince toute son autorité et tout son pouvoir par la loi royale qui renferme les titres de ses droits, d'où il résulte que tout ce qui plaît au prince a force de loi par là même (1), et que le prince est affranchi de toutes lois (2) en vertu de cette même loi royale; paroles qui, ne devant naturellement s'entendre que des empereurs romains, ne sauraient s'appliquer à tous les rois et à tous les princes, puisqu'il n'est personne qui ne sache combien les droits des anciens Césars étaient différents de ceux des rois en général. Mais comme nos adversaires prétendent que, le peuple ayant transféré tout son pouvoir au prince, il ne lui reste plus aucun droit dont il puisse faire usage en un cas quelconque sur le prince lui-même; et que, celui-ci se trouvant affranchi de toutes lois par cette loi royale, il n'y a plus rien qui puisse le lier envers le peuple et dont l'omission puisse autoriser le peuple à lui manquer à son tour de soumission ou de fidélité, il est à propos de faire voir combien une telle interprétation est éloignée de la vérité.

8. Et d'abord, pour ce qui est de la loi par laquelle, comme le dit Ulpien, le peuple donna l'empire au prince et qui est appelée *regia*, ou royale, par les anciens jurisconsultes, bien qu'une loi semblable portée par l'ordre de Vespasien, et conservée jusqu'ici dans les registres de Latran, aujourd'hui déposés au Capitole, nous apprenne qu'elle a eu Auguste pour premier auteur, on ignore cependant à quelle époque cette loi fut portée, comme sous quel nom et en quels termes. Mais quiconque n'est pas étranger à la connaissance de l'histoire romaine devra trouver très-vraisemblable l'opinion de Jean-Frédéric Gronovius, qui prouve avec beaucoup d'érudition qu'Auguste n'a pas obtenu l'empire et le souverain pouvoir dans la république par l'effet d'une loi unique, ni même par aucune qui ait porté le nom de loi *regia*, ou royale, ni par un décret

(1) « Quod principi placuit legis habet vigorem, quoniam lege regia, quæ de ejus imperio lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat. » L. 1, D., *de Constitution. princip.*

(2) « Princeps legibus solutus est. » L. 31, D., *de Legibus.*

unique du sénat, mais par plusieurs lois et plusieurs décrets du sénat portés avec le temps par degrés progressifs (1). Et même, comme l'observe un autre savant jurisconsulte, la loi *regia*, telle qu'Ulpien la rapporte, déclarant le prince affranchi des lois, ce ne saurait être en vertu de cette loi qu'Auguste reçut l'empire (2). Car, si nous devons en croire Dion, Auguste reçut l'empire dans l'année de son septième consulat (3), et il ne fut affranchi des lois que lorsqu'il fut nommé consul pour la dixième fois (4). Mais, quoi qu'il en soit de cette question, qu'on peut voir parfaitement discutée dans les auteurs déjà cités, c'est un fait démontré par toute la suite de l'histoire romaine, que le peuple ne se dépouilla pas entièrement de son pouvoir et de son droit en conférant l'empire à ses Césars. C'est ce qui se prouve clairement par les comices tenus à Rome sous Auguste, depuis même qu'il fut devenu empereur, et depuis encore sous ses successeurs, et où le peuple nommait ses magistrats et portait ses lois par voie de suffrages. Tacite, en particulier, fait mention (5) de comices tenus sous Néron pour l'élection de nouveaux préteurs, et Pline le Jeune rappelle de même ceux qui furent assemblés sous Trajan pour la création des consuls (6). Et pour ce qui concerne les lois, la loi Papia-Poppæa, suivant Dion Cassius (7), fut promulguée en vertu des suffrages du peuple par les consuls Marcus Papius Mutilus et Quintus Poppæus, dans les dernières années d'Auguste, comme le témoigne Tacite (8). Peu de temps auparavant les consuls Sextus Ælius Caius et Caius Sentius Saturninus publièrent la loi Ælia Sentia dans les comices populaires. Nous savons de même que, sous l'empire de Tibère, la loi Junia Norbana fut portée par les consuls Marcus Junius Silanus et Lucius Norbanus, après qu'ils eurent consulté les suffrages du

(1) Joannis Frideric. Gronovius, *Oratio de leg. reg.*
(2) Gerardus Noodt, *Dissert. de jure summ. Imper.*
(3) Dion., lib. LIII.
(4) Dion. Cass., lib. LIII, versus finem.
(5) Tacitus, lib. XIV *Annalium.*
(6) Plinius, *Panegyric. Trajan. August.*, cap. 63 et seq.
(7) Dion., lib. LVI.
(8) Tacit., lib. XIII *Annal.*

peuple suivant l'ancien droit de la république romaine. Que dirai-je de plus? Claude, voulant adopter Néron et le faire entrer ainsi dans la famille Claudia, recourut à l'autorité du peuple, afin qu'une loi nouvelle lui rendît licite cette adoption (1); et qu'une pareille loi n'ait été ensuite portée que par la volonté du sénat et du peuple, c'est ce qu'on voit clairement par ce que dit Tacite, que, Britannicus ayant salué Néron du nom de Domitius après que celui-ci eut été adopté par l'empereur, Agrippine s'écria que c'était faire mépris de l'adoption et annuler au foyer domestique ce qui avait été décrété par le sénat et par le peuple (2). Mais ce qui prouve autant que le reste que le sénat et le peuple, en transférant l'empire aux Césars, ne s'étaient pas dépouillés pour cela de tout pouvoir, c'est le fait de Claude, qui, voyant les mariages entre oncles et nièces interdits comme incestueux par l'ancien droit des Romains (3) et voulant d'ailleurs épouser Agrippine, fille de son frère, se rendit au sénat, comme le rapporte Tacite, et demanda aux sénateurs assemblés qu'ils rendissent un décret pour déclarer légitimes à l'avenir les mariages contractés entre oncles et nièces (4).

9. De ce fait, ainsi que des autres cités plus haut, il résulte non-seulement que le peuple romain n'avait pas transféré à l'empereur tout son droit et tout son pouvoir en vertu de cette prétendue loi royale, mais encore que l'empereur ne devait pas se considérer comme affranchi de toute loi; car quel besoin aurait eu Claude du consentement du peuple et d'un décret du sénat pour adopter Néron et pour épouser Agrippine s'il avait été affranchi de toute loi et de toute prescription qui pût lui défendre de faire l'un ou l'autre? Disons la même chose de Caligula, qui, comme le rapporte Dion (5),

(1) Tacit., lib. XII *Annal.*

(2) « Multo questu defert solvi adoptionem, quæque censuerint Patres, jusserit populus inter penates abrogari. » Tacit., lib. XII *Annal.*

(3) Plutarch., *Quæst. Rom.*, et ex eo Lipsius, in comment. ad lib. XII *Annal.* Tacit., num. 16.

(4) « Senatumque ingressus, decretum postulat quo justæ interpatruos fratrumque filias nuptiæ etiam in posterum statuerentur. » Tacit., lib. XII *Annal.*

(5) Dion., lib. LIX.

eut besoin que le sénat le dispensât de la loi Julia et Papia pour n'être pas obligé d'en suivre les prescriptions par rapport au testament de Tibère. Mais, comme le même Dion rapporte qu'Auguste, ainsi que nous l'avons déjà observé, fut affranchi des lois à l'époque de son dixième consulat, il faut en conclure que cet historien n'a voulu parler que de la loi Cincia; car, expliquant en quelle occasion Auguste fut affranchi des lois, il dit que ce prince, après avoir promis certaines largesses au peuple, feignit de ne pouvoir le faire sans le consentement du sénat, à cause des lois qui lui interdisaient de telles largesses, et qu'alors le sénat, pour le mettre en état d'accomplir sa promesse, le dispensa de la loi Cincia, qui mettait certaines restrictions à la faculté de faire ces sortes de largesses, afin qu'il pût sans crainte en négliger les prescriptions. Dion n'a donc fait ici que suivre l'usage romain de dire affranchi des lois, en se servant du pluriel, celui qui n'est pourtant affranchi que d'une seule. C'est ainsi que Cicéron dit de Marcus Brutus, à qui une loi interdisait, comme il était préteur, de s'éloigner de plus de dix journées de la ville de Rome, qu'il fut affranchi *des lois* (1), pour dire qu'il fut affranchi de cette loi; et dans un autre endroit, parlant de Pompée, qui fut fait consul à un âge où les lois lui interdisaient toute charge quelconque, il dit qu'il fut affranchi des lois (2), pour signifier simplement qu'il le fut de la loi qui lui interdisait le consulat. Ainsi encore Suétone, parlant de Jules César, qui se trouvait exclu par une loi du droit d'être mis sur les rangs pour le consulat s'il ne faisait son entrée à Rome comme simple citoyen, dit que César désirait d'être affranchi *des lois* (3), pour dire qu'il désirait d'être affranchi de cette loi seulement. On doit expliquer de la même manière ce mot d'Ul-

(1) « Cur Marcus Brutus, te referente, legibus est solutus, si ab Urbe plus quam decem dies abfuisset? » Cicero, *Philippic.*, 2.

(2) « Quid tam singulare quam ut, ex senatus consulto legibus solutus, consul ante fieret quam ullum alium magistratum per leges capere licuisset? » Cicero, *pro lege Manilia.*

(3) « Sed cum, edictis jam comitiis, ratio ejus haberi non posset, nisi privatus introisset Urbem, et ambienti, ut legibus solveretur, multi contradicerent, etc. » Sueton., *in Jul. Cæs.*, c. 18.

pien rapporté dans les Pandectes, que le prince est affranchi des lois. Car ce mot ne se trouvant dans aucun traité qu'ait écrit Ulpien sur la loi *regia* ou sur le droit du prince, mais seulement dans le livre XIII relatif à la loi Julia et Papia, il est naturel d'entendre par là le privilége accordé au prince d'être dispensé de cette loi seulement, comme on a vu qu'en fut aussi dispensé Caligula.

10. Ainsi, quoiqu'on ne puisse nier que les empereurs romains fussent affranchis de quelques lois, ils ne l'étaient pas cependant de toutes. C'est ce qui se voit clairement par la loi même *regia* de l'empire de Vespasien, qui a survécu jusqu'ici aux injures du temps, et où Vespasien est déclaré affranchi des mêmes lois et des mêmes plébiscites, et de ceux-là seulement, dont avaient été affranchis les autres empereurs avant lui (1). Les bons empereurs ont, au reste, toujours fait profession d'obéir aux lois et d'emprunter d'elles seules leur autorité, comme l'écrivirent un jour Théodose et Valentinien à Volusius, préfet du prétoire (2). Et longtemps même avant ces derniers Alexandre Sévère avait déjà répondu que rien ne convenait à un empereur comme de vivre conformément aux lois (3), quelque affranchi des formalités des lois qu'il fût d'ailleurs. Si donc Ulpien a dit en termes hyperboliques qu'en vertu de la loi *regia* ce qui plaît au prince a par là même force de loi, cela ne doit pas s'entendre en ce sens que la volonté du prince soit au-dessus des lois, ou qu'il puisse les faire et défaire à son gré et selon qu'il convient à ses propres intérêts. Telle n'était pas certainement l'intention du peuple

(1) « Utique. quibus. legibus. plebisve. scitis. scriptum. fuit. ne. divus. Aug. Tiberiusve. Julius. Cæsar. Aug. Tiberiusque. Claudius. Cæsar. Aug. Germanicus. tenerentur. iis. legibus. plebisque. scitis. imp. Cæsar. Vespasianus. solutus. sit. quæque. ex. quaque. lege. rogatione. divum. Aug. Tiberiumve. Julium. Cæsarem. Aug. Tiberiumve. Claudium. Cæsarem. Aug. Germanicum. facere. oportuit. ea. omnia. imp. Cæsari. Vespasiano. facere. liceat. » *Fragment. legis reg. in tabul. æn. Capitol.*

(2) « Digna vox est majestate regnantis, legibus alligatum se principem profiteri. Adeo de auctoritate juris nostra pendet auctoritas. Et revera majus Imperio est legibus submittere principatum. Et oraculo præsentis edicti quod nobis licere non patimur indicamus. » L. 4, c. *de Legibus.*

(3) « Nihil tam proprium Imperii est quam legibus vivere » L. 4, c. *de Testam.*

romain lorsqu'il confia le soin de la république à ses empereurs, et jamais il ne leur accorda ce pouvoir exorbitant. Mais le pouvoir qu'il leur donna, ce fut simplement celui de faire tout ce qui serait avantageux à la république, tout ce qui conviendrait à la majesté des choses divines et humaines, aux intérêts publics comme aux intérêts privés, et c'est aussi ce que porte en propres termes la loi de l'empire faite par Vespasien (1). Le peuple romain a donc établi ses empereurs non maîtres et seigneurs, mais gardiens et conservateurs de la république, qui, pour employer les expressions d'Ammien Marcellin, fait l'office d'une bonne et sage mère, en abandonnant aux empereurs comme à ses fils l'administration de ses propres biens (2). C'est ce qui faisait dire et répéter souvent à l'empereur Adrien, dans ses discours adressés soit au peuple, soit au sénat, ainsi que le rapporte Spartien, qu'il gouvernait l'État de manière à ce que tout le monde fût convaincu que c'était l'intérêt du peuple, et non les siens propres dont il prenait la défense (3). C'est aussi pour cela qu'Alexandre Sévère, au rapport de Lampride, appelait l'empereur ***l'administrateur public*** (4).

11. Cependant, lorsqu'en expliquant le droit transféré par le peuple romain à ses empereurs nous disons que ceux-ci n'étaient pas affranchis pour cela de toutes les lois, au point qu'il leur fût permis d'agir à leur caprice et sans égard à ce que les lois pouvaient prescrire, cela doit s'entendre dans le sens directif, mais non dans le sens coactif, c'est-à-dire que, sans être au-dessus de toutes les lois civiles, ils ne pouvaient pourtant pas être contraints par les magistrats à les observer ni sujets aux peines portées contre les transgresseurs. Et c'est ce que veulent dire les théologiens quand ils soutiennent que

(1) « Utique. quæcumque. ex. usu. reipublicæ. majestate. divinarum. humanarum. publicarum. privatarumque. rerum. esse. censebit. ei. agere. facere. jus. potestasque. sit. ita. uti. divo. Aug. Tiberioque. Julio. Cæsari. Aug. Tiberioque. Claudio. Cæsari. Aug. Germanico. fuit. » *Tabul. æn. Capitol.*

(2) « Frugi parens, prudens et dives Cæsaribus tanquam liberis suis regenda patrimonii jura permisit. » Ammianus, lib. XIV, cap. 16.

(3) « In concione et in senatu sæpe dixit ita se rempublicam gesturum ut sciret, rem esse populi, non suam. » Ælius Spartianus, *in Hadriano Cæsare.*

(4) Ælius Lampridius, *in Alexandro Severo.*

les princes sont tenus d'observer les lois par voie de direction, mais non par voie de coaction, puisqu'ils n'ont pas de supérieur qui puisse les y forcer par les châtiments. Il faut dire autre chose de la loi naturelle, dont il n'est aucune puissance humaine qui puisse dispenser le prince ; de cette loi qui, comme le dit Cicéron, « est la droite raison, interprète fidèle « de la nature, et à laquelle il ne peut être porté aucune at- « teinte. Ni le sénat ni le peuple, continue cet orateur, ne « peuvent nous dispenser de cette loi. Et elle n'est pas autre « à Rome, autre à Athènes ; elle n'est pas différente aujour- « d'hui de ce qu'elle sera demain ; mais toujours, en tout lieu, « elle gouvernera les peuples, sans interruption, sans chan- « gement ; tous auront partout le même maître, le même sou- « verain, qui est Dieu (1). » Or cette droite raison, cette loi de nature dont Dieu est l'auteur et qui a établi la souveraineté parmi les hommes pour leur salut commun oblige nécessairement et indispensablement celui qui en est dépositaire à se proposer le bien général, et s'il manque à cette obligation envers ses sujets, s'il va contre cette loi, il cesse d'être souverain, puisqu'il a répudié la fin et oublié la cause pour laquelle il l'était, et qu'il a effacé en lui-même la plus belle image de la Divinité qui puisse en être tracée dans un mortel. De là vient qu'il est tenu de se conformer à la loi qui lui prescrit de protéger la vie de ses sujets et de veiller au salut de son peuple, non-seulement par manière de direction, mais même dans le sens coactif, et sur ce point il demeure assujetti au pouvoir et à la volonté du peuple, à qui Dieu a donné le droit de se conserver et de se défendre contre quiconque l'opprime, droit dont ne peut se dessaisir ni le peuple ni même le simple individu, et que personne ne peut non plus transférer à autrui au préjudice de sa propre conservation

(1) « Est quidem vera lex recta ratio naturæ congruens. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid potest. Nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus. Nec erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac; sed et omnes gentes et omni tempore una lex, et sempiterna, et immutabilis continebit; unusque erit quasi communis magister et imperator omnium Deus. » Cicero, lib. III, *de Republica*, apud Lactantium, lib. VI, *de Divin. instit.*, cap. 8.

et de son propre salut. Vainement donc alléguerait-on la translation faite au prince de tous les droits du peuple par la loi *regia*, puisque, quelque faculté qu'on accorde au peuple de transférer même irrévocablement tous ses droits au prince, il ne peut jamais lui concéder un droit qu'il n'a pas lui-même, tel que serait celui de se détruire ou de se laisser détruire. Ainsi la loi *regia* n'a pu empêcher le sénat de déclarer Néron ennemi de la patrie et de le condamner au supplice marqué par l'ancienne coutume pour des crimes tels que les siens (1). Cette même loi n'a pas davantage mis à couvert d'autres empereurs dès qu'on les a vus convertir leur pouvoir en une tyrannie révoltante.

12. On peut voir par ce qui a été dit jusqu'ici combien mal à propos ceux qui, sous prétexte de soutenir les intérêts des souverains, s'appliquent à justifier, du moins en un sens, la tyrannie s'autorisent de l'exemple des empereurs romains, dont le pouvoir, quelque étendu qu'on veuille le supposer, a toujours été moindre que celui des rois sur leurs États. Comme les anciens empereurs romains n'avaient pas moins en horreur que le peuple le nom de rois, ce nom si odieux aux Romains, si incompatible avec leur liberté, ils s'attachaient, pour rester populaires, à ne rien innover dans la composition du gouvernement, et maintenaient leur autorité en acceptant les mêmes charges entre lesquelles le peuple avait coutume de partager le pouvoir dans son état libre. C'est ainsi qu'ils se faisaient nommer tribuns, souverains pontifes et même quelquefois censeurs à vie, en même temps que leurs titres de proconsuls, déjà en usage avant eux, leur donnaient autorité dans les provinces, et ils administraient tout l'État au nom du sénat et du peuple, de la main desquels en quelque sorte ils recevaient l'empire, et pour un temps seulement. C'est ce que veulent dire ces votes quinquennaux, décennaux ou vicennaux qui, à l'aide d'un décret public, consacraient l'autorité des premiers empereurs, quoique du reste, par suite de changements insensibles, la puissance impériale ait fini par se confondre

(1) Suetonius, *in Nerone*, cap. 49.

avec la royale à partir du règne du grand Constantin. Mais, quelque supérieur que soit le droit des rois sur leurs royaumes à celui des anciens empereurs romains sur leur empire, les premiers ont toujours à dépendre des lois fondamentales de leur monarchie et des pactes ou des conventions nationales qui sont la source de leur autorité, lois et conventions auxquelles ils ne peuvent rien changer, ou, s'ils le faisaient, ils n'auraient alors à imputer qu'à eux-mêmes les ressentiments de leurs peuples. Il est bien vrai pourtant qu'une contravention quelconque du prince aux pactes stipulés par le peuple ne suffit pas pour autoriser celui-ci à se soustraire à l'obéissance qu'il doit à celui-là : il faut que la contravention soit telle qu'elle compromette la sécurité publique et qu'elle annulle ce contrat naturel, que, même sans aucun pacte exprès, la droite raison, qui est la loi de nature, et le droit des gens ont établi entre le prince et son peuple, et dont la clause principale est qu'ils se soutiennent réciproquement. Ce n'est que dans ce cas que, le prince rompant lui-même le lien naturel qui lui tenait attachés ses sujets, ceux-ci acquièrent le droit de se soustraire à son obéissance et de reprendre leur liberté native. Au reste, ni l'injustice, ni la cruauté, ni tout autre crime ou méfait des souverains qui ne compromet pas essentiellement le salut public ne peut suffire pour faire cesser les engagements qui obligent les sujets envers leurs souverains. En un mot, pour qu'ils soient quittes de l'obéissance qu'ils leur doivent et qu'ils puissent leur résister et s'armer contre eux, il faut que ceux-ci les menacent hostilement dans leur liberté, dans leurs biens ou dans leur vie.

13. C'est par cette distinction à établir entre délits et délits du prince qu'on parvient sans peine à expliquer les témoignages si nombreux d'écrivains même d'une haute autorité, qui déclarent que les rois et les autres souverains ne peuvent être châtiés et punis que par la main de Dieu, et que ce n'est qu'à Dieu, et non à aucune puissance terrestre, qu'ils ont à rendre compte du gouvernement de leurs sujets. On allègue à l'appui de ce sentiment les commentaires de saint Ambroise et de saint Jérôme sur ces paroles du psaume 50 : *Tibi soli peccavi,*

d'où ils concluent que David, en sa qualité de roi, n'étant tenu par aucune loi, n'avait rien à craindre de personne ici-bas et ne reconnaissait personne au-dessus de lui, attendu que les rois ne peuvent être assujettis aux peines prescrites par les lois contre les délinquants, garantis qu'ils sont par la majesté de leur trône; et que c'est ce qui faisait dire à David qu'il avait péché devant Dieu seul, parce que Dieu seul pouvait le punir (1). On allègue encore, et ce mot du roi Witigès, cité par Cassiodore, que les causes des rois doivent être renvoyées au tribunal d'en haut, parce que, comme leur pouvoir vient du Ciel, c'est au Ciel seul qu'ils sont comptables de l'usage qu'ils en font (2); et ces autres paroles adressées à un roi par Grégoire de Tours : *Si quelqu'un de nous, ô roi, veut s'écarter des sentiers de la justice, il peut trouver en vous son correcteur; mais si c'est vous qui vous en écartez, qui vous en reprendra? Si vous le voulez, vous pouvez nous écouter; mais si vous ne le voulez pas, qui vous condamnera, si ce n'est celui qui nous a appris à tous qu'il y a une justice* (3)? On objecte encore ce mot de Marc-Aurèle Antonin le philosophe, que la royauté est justiciable de Dieu seul (4). Or tous ces passages, comme d'autres semblables, doivent s'entendre non de toute espèce de fautes des rois, mais de celles-là seulement qui ne rompent pas les obligations naturelles des sujets envers le prince et qui ne dépouillent pas ces derniers de leur auguste caractère. Ou bien il faut les entendre en cet autre sens, que les rois ne peuvent en aucun cas avoir pour supérieur qui que ce soit de

(1) « Rex erat, nullis ipse legibus tenebatur, quia liberi sunt reges a vinculis delictorum, neque ullis ad pœnam vocantur legibus, tuti Imperii majestate : homini ergo non peccavit, cui non tenebatur obnoxius. » Ambrosius, *Apolog.*, *de David*.

(2) « Rex enim erat, alium non timebat, alium non habebat super se. » Hieronym., *Epist.*, *ad Rusticum*. « Causa regiæ potestatis supernis est applicanda judiciis, quandoquidem illa a cœlo petita est, ita soli Deo debet innocentiam. » Witiges, apud Cassiodorum.

(3) « Si quis de nobis, o rex, justitiæ tramites transcendere voluerit, a te corripi potest; si vero tu excesseris, quis te corripiot? Loquimur enim tibi. Si volueris, audis; si autem nolueris, quis te damnabit, nisiis qui pronunciavit esse justitiam? » Gregorius Turonens.

(4) « Περὶ γὰρ μοναρχίας ὁ Θεὸς μόνος κρίνειν δύναται. » Antonin., apud Xiphilinum, lib. IV.

leurs sujets considérés individuellement, quoiqu'ils dépendent en certains cas de la nation entière prise en corps, comme nous l'avons expliqué. Ce qui est certain, c'est que tant qu'ils restent rois ils n'ont que Dieu au-dessus d'eux; mais du moment où ils cessent de l'être en contrariant la fin pour laquelle ils sont établis rois ils deviennent dépendants de la volonté de leurs peuples. Si au contraire les passages objectés devaient s'entendre à la rigueur en ce sens que les rois seraient au-dessus de toute puissance qui pût leur infliger des châtiments et qu'ils n'eussent à attendre que du jugement de Dieu la peine de leurs crimes, ils contiendraient sans contredit une grave erreur. Car c'est un point de la doctrine catholique que les méchants princes peuvent être punis et leurs excès réprimés même par les hommes, et par la force ouverte, aussi bien que par les armes spirituelles des censures; et par conséquent il est faux, rigoureusement et généralement parlant, que les rois n'aient pas de supérieur qui puisse leur infliger la peine de leurs crimes.

14. Maintenant que nous avons fait voir un cas au moins où les sujets peuvent licitement se soustraire à l'autorité de leurs souverains, il nous reste à examiner s'il peut y en avoir d'autres où ils soient également affranchis envers eux du devoir de l'obéissance. Et quoique nous ne croyions pas avoir ici Bossuet pour adversaire, puisqu'il n'a pas traité cette question d'une manière spéciale, nous avons jugé nécessaire de la discuter au long, parce qu'elle nous paraît servir admirablement à prouver la chose qui fait le sujet de notre controverse avec lui, savoir que dans le cas où le prince persécute hostilement la religion dans la personne de ses sujets ceux-ci peuvent légitimement se soustraire à sa domination et se considérer comme quittes envers lui de toute dette de fidélité, ainsi que nous le verrons dans les paragraphes suivants.

§ V.

LES SUJETS PEUVENT-ILS EN CERTAINS CAS ÊTRE DÉLIÉS POUR CAUSE DE RELIGION DU DEVOIR DE FIDÉLITÉ ENVERS LEURS SOUVERAINS ET LEUR RÉSISTER POUR CE MÊME MOTIF PAR LA FORCE DES ARMES.

Sommaire.

1. Exposé de la question ; opinions diamétralement opposées entre elles soutenues par les écrivains protestants, et propres les unes comme les autres à favoriser l'hérésie.
2. La même raison qui autorise les sujets à se rendre indépendants du prince pour conserver leur vie les autorise à le faire aussi pour conserver leur religion.
3. Aucun lien d'avance contracté ne peut obliger les peuples à obéir au prince dans les choses temporelles quand celui-ci s'en fait un moyen pour perdre la religion. La même loi qui défend en pareil cas de prêter un serment de fidélité fait un devoir de le rompre.
4. Obéir au prince dans les choses dont il se sert comme d'instrument pour offenser Dieu et détruire la religion, c'est se faire complice de son crime et offenser Dieu avec lui. L'exemple des mauvais princes est pour leurs sujets une tentation de prévariquer ; plusieurs faits cités à l'appui de cette assertion.
5. Les engagements les plus forts que puissent naturellement contracter les hommes cessent d'être obligatoires dès qu'ils tournent à leur faire offenser Dieu.
6. L'opinion soutenue par quelques-uns que les sujets, lorsqu'il s'agit de leur religion à conserver, doivent plutôt se laisser mettre à mort que de résister, quand ils en ont la force, à leurs persécuteurs est contraire à la loi naturelle. Cette opinion ne peut avoir de vérité que dans les cas où la résistance serait inutile et imprudente, par faute de moyens de résistance. Les premiers chrétiens, malgré leur nombre, n'avaient pas de forces suffisantes pour résister aux princes persécuteurs.
7. La gloire des martyrs ne consistait pas à donner leur vie en renonçant à se défendre, alors qu'ils eussent pu le faire avec à-propos et succès, mais elle consistait à préférer la mort aux honneurs et aux avantages temporels. Deux manières de défendre la religion contre les persécuteurs ; exemples d'Éléazar et de Mathathias.
8. Réfutation de l'argument de Bossuet tiré des Machabées.
9. Les guerres entreprises par les princes chrétiens pour cause de religion et les croisades ayant pour but le recouvrement de la Terre-Sainte font voir qu'il est permis de résister aux princes ennemis de la religion. Proposition de Luther sur ce sujet condamnée par Léon X.
10. Réponse qu'oppose Bossuet au discours du cardinal Duperron sur ce sujet réfutée.

1. Du moment où nous avons démontré, comme nous l'avons fait plus haut, que la religion chrétienne n'autorise pas les sujets chrétiens à manquer de fidélité à leurs princes même païens, il est clair que la fausse religion du prince n'est point pour ses sujets un juste motif de lui manquer de fidélité, et que ce n'est pas là non plus le cas que nous avons à débattre.

Ce qu'on demande donc ici, c'est de savoir si, dans le cas où un prince, soit par des lois ouvertement iniques, soit par d'autres moyens sacriléges et violents, tenterait de détruire la vraie religion dans son empire et forcerait ses sujets à manquer de fidélité à leur Dieu, ceux-ci ne seraient pas libérés par cela seul de tout engagement envers lui, fussent-ils liés à son service par des serments solennels. Et il y a sur ce point deux sentiments diamétralement opposés, quoique ayant l'un et l'autre pour défenseurs des écrivains protestants : l'un qui nie absolument que les sujets soient déliés de leur promesse de fidélité et qu'ils puissent défendre leur religion contre leur prince par la voie des armes, et ce sentiment paraît avoir été en même temps celui de Bossuet; l'autre qui affirme que, sans jugement d'aucun autre tribunal que celui de leur propre raison, les sujets sont libres alors de tout engagement envers leur souverain, et acquièrent un juste droit de défendre contre lui leur religion par la force des armes. Or ces deux sentiments non-seulement sont faux, mais tendent encore à favoriser l'hérésie, soit dans les souverains, soit dans les sujets.

2. La fausseté de la première opinion se prouve par la même raison qui nous a servi plus haut à démontrer que les sujets peuvent justement se soustraire, pour conserver leur vie, à l'autorité de leur prince; car on doit faire un plus grand cas de sa religion que de sa propre vie, et de son salut éternel que de sa prospérité temporelle; et les princes sont eux-mêmes tenus de protéger la religion plus encore que les biens temporels de leurs sujets. De là il résulte que, lorsque les rois manquent à cette obligation qu'ils ont contractée envers leurs sujets, leurs sujets à leur tour sont dispensés de celle qu'ils auraient de leur être fidèles. Et en vérité, si, lorsque le prince manque au devoir naturel qui lui est imposé de procurer le bonheur temporel de ses sujets et qu'il se fait l'ennemi de leur vie temporelle, ils peuvent licitement se soustraire à son pouvoir et s'opposer à lui par la force des armes, il ne sera pas aisé de comprendre pour quelle raison, le prince venant à enfreindre le précepte divin de protéger la vraie religion dans chacun de ses sujets et à vouloir la détruire en eux autant

qu'il dépend de lui, en les faisant contrevenir à la loi de leur Dieu, ils resteraient néanmoins toujours obligés de lui garder la fidélité, sans qu'il leur fût permis de lui résister pour venger l'injure faite à leur Dieu ainsi qu'à eux-mêmes.

3. Les peuples ne peuvent pas non plus, quelque consentement tacite ou exprès, quelque pacte même confirmé par serment qu'on suppose de leur part, rester liés envers leurs souverains dans les choses temporelles et civiles quand ceux-ci abusent de leur pouvoir en ces matières au préjudice de la religion. Car, de même que ce serait un serment illicite, nul et sacrilége que celui que prêteraient les sujets d'être fidèles à leur prince dans tout ce qu'il pourrait entreprendre de contraire à l'honneur de Dieu et à l'intérêt de la religion, de même, lorsque le prince abuse de son autorité et de sa puissance temporelle, dont la force principale est dans l'obéissance de ses sujets, pour corrompre la foi ou pour perdre les âmes, il ne saurait être permis aux sujets de garder le serment qu'ils auraient fait de lui obéir dans les choses civiles et temporelles. Car il ne peut jamais être permis de garder un serment qu'il n'est jamais permis de faire. Et quand même nous croirions que tel serait le serment que font les sujets, la même loi qui le défend aurait aussi pour effet de le dissoudre : ce qui a lieu non-seulement par rapport aux contrats et aux promesses défendus par la loi de Dieu, mais aussi par rapport aux promesses qui ne sont défendues que par les lois humaines. Aussi Sénèque, après s'être fait à lui-même cette question, la résout de cette manière : « S'il y a une loi qui me défende la chose que j'ai promis à mon ami de faire, la loi qui me le défend est aussi la loi qui me protége (1). »

4. Et il ne servirait à rien de dire que dans ce cas les sujets seraient à la vérité dispensés d'obéir au prince en ce qui intéresse la religion et la conscience, mais non en ce qui appartient au gouvernement temporel et à l'administration civile. Car même en supposant que cela soit vrai lorsque le prince, en

(1) « Si lex lata erit ne id quisquam faciat quod ego me amico meo facturum promisi, eadem lex me defendit quæ vetat. » Senec., *de Benef.*, lib. IV, cap. 35.

tombant dans l'infidélité ou dans l'hérésie, ne fait tort qu'à lui-même, laissant chacun de ses sujets libre de pratiquer la vraie religion, sans grave danger pour eux de se laisser entraîner par son exemple, il faut toujours admettre que, lorsqu'il fait de la puissance que lui donne l'obéissance de ses sujets et de l'autorité qu'il exerce sur eux un usage contraire au bien de la religion et à la gloire de Dieu, on est libre alors de toute obligation envers lui dans les choses même temporelles, puisque lui obéir en ce cas, et sous ce rapport, serait la même chose que de mettre un glaive entre les mains d'un homme furieux, fournir à quelqu'un des instruments pour commettre un crime, et coopérer à l'injure qu'un autre ferait à Dieu; outre qu'il est impossible ou du moins très-difficile que l'hérésie ou l'infidélité du prince n'ait pas pour contre-coup, en raison du mauvais exemple, l'affaiblissement général de la religion dans son royaume. Et l'expérience ne nous apprend que trop la vérité de cette sentence de l'Ecclésiastique : « Tel prince d'une ville, tels les habitants (1). »

« Car le peuple qui voit ses guides convoiter la chose dont il est lui-même avide en repaît sa cupidité, et ne demande rien de plus. Vous pouvez bien voir par là que le mauvais exemple est la cause qui a rendu le monde coupable, plutôt que d'en accuser la nature, que vous supposeriez corrrompue en vous (2). »

Ainsi l'idolâtrie de Jéroboam entraîna dans sa complicité tout le royaume d'Israël, et telle fut la contagion de l'exemple de ce prince sacrilége qu'elle s'étendit aussi à ses successeurs. Sous l'empire du pieux Constantin on vit fleurir la religion chrétienne et la foi de Nicée; sous l'arien Constance on vit triompher l'arianisme, et sous l'apostat Julien on vit se relever l'i-

(1) « Qualis rector est civitatis, tales et habitantes in ea. » *Eccles.*, X, 2.

(2) « Perchè la gente, che sua guida vede
« Pur a quel ben ferir ond' ella è ghiotta,
« Di quel si pasce, e più oltre non chiede.
« Ben puoi veder che la mala condotta
« È la cagion che'l mondo ha fatto reo,
« E non natura, ch'en vo'sia corrotta. »
(DANT., *Purgat.*, cant. XVI.)

dolâtrie. Et sans chercher plus loin d'autres exemples, les vicissitudes de l'Angleterre, tantôt schismatique et apostasiant la religion romaine sous Henri VIII et sous Édouard VI, tantôt obéissant à l'Église et professant la foi catholique sous le règne de Marie, tantôt enfin se faisant hérétique et l'égout de toutes les erreurs sous Élisabeth et les princes hérétiques qui lui ont succédé, montrent assez clairement que, dans les matières de religion, l'exemple des rois a une force invincible pour se faire suivre de leurs sujets. C'est pourquoi de très-graves et très-saints théologiens (1) ont pensé qu'il suffit de l'hérésie ou de l'infidélité dans les princes, quand même ils ne chercheraient point à pervertir à leur tour leurs sujets, pour qu'ils puissent justement être dépouillés de leur domaine temporel.

5. Mais, quoi qu'il en soit, je parle seulement du cas où le souverain voudrait forcer ses sujets à violer la loi divine et à abandonner la vraie religion, et je dis qu'alors il est très-certain que les peuples sont déliés du serment de fidélité, comme de tout autre devoir qu'ils auraient à remplir envers le souverain. Car il est évident que les liens les plus forts qui nous tiennent dans la dépendance d'autrui sont dissous quand on ne peut y rester fidèle sans faire injure à Dieu. De là vient que pour cette même raison le fils se trouve dispensé d'obéir à son père, le serviteur d'obéir à son maître, la femme d'obéir à son mari (2). Par conséquent les sujets, une fois déliés du serment de fidélité, non-seulement pourraient, mais devraient même quelquefois, pour conserver la religion, s'opposer par la force des armes au prince qui voudrait la détruire (3), attendu que le précepte divin de conserver la vraie foi l'emporte sur le précepte humain de garder la fidélité au prince.

6. Et bien que quelques-uns aient soutenu que dans ce cas les sujets devraient, pour rester fidèles à la religion, plutôt se laisser mettre à mort que de se défendre avec les armes contre leur prince hérétique ou infidèle, leur opinion n'en est pas moins contraire à toutes les lumières de la raison; car une

(1) Div. Thomas, II. 2, quæst. 10, art. 10.
(2) Innocent. III, cap. *Gaudeamus*, extrav. de divortiis.
(3) Vid. Cardin. Bellarmin., lib. V, *de Rom. Pontif.*, c. 7, § *Tertia ratio*.

telle obligation de ne pas défendre sa vie injustement attaquée et de se laisser égorger par un tyran non-seulement n'est fondée sur aucune loi, mais de plus est réprouvée par la loi naturelle, qui nous fait un devoir de mettre en sûreté notre vie injustement menacée. Il n'y a qu'une circonstance où cesse pour nous une obligation semblable; c'est lorsque nous ne pouvons garder la fidélité à Dieu qu'en faisant le sacrifice de notre vie. Mais lorsque nous pouvons conserver notre religion et notre vie tout à la fois, quel doute peut-il y avoir que nous ne soyons naturellement obligés de conserver l'une et l'autre? C'est donc bien à tort que Grotius allègue les exemples des premiers chrétiens, qui défendirent leur religion contre leurs persécuteurs non en prenant les armes, mais en versant leur sang et en donnant leur vie; car quiconque examinera avec attention les conditions de cette époque reconnaîtra combien l'exemple qu'on y cherche cadre mal ici. Ces chrétiens n'avaient pas de forces matérielles suffisantes pour les mettre en état de résister à leurs persécuteurs (1), et quoiqu'ils fussent déjà immensément multipliés, ils manquaient des moyens indispensables pour pouvoir prudemment espérer de se défendre avec succès contre leurs puissants ennemis; et ainsi, sauf quelques mouvements de révolte, qui auraient plutôt servi à enflammer qu'à éteindre la colère des tyrans, ils ne pouvaient rien faire qui pût améliorer leur position. Mais ces soulèvements même, outre qu'ils auraient été inutiles pour leur défense, auraient tourné à la ruine entière de la religion, en donnant occasion aux tyrans de la persécuter comme une ennemie de l'État et comme une cause perpétuelle de sédition. Et ce que dit Tertullien (2), ou quelque autre ancien avec lui, que les chrétiens de ces temps-là, quoiqu'ils fussent nombreux et répandus dans tout l'empire romain, ne conspiraient ni en public ni en secret contre les empereurs leurs ennemis, mais présentaient le cou sans aucune résistance au glaive de leurs persécuteurs, montre bien avec quelle prudence ils s'abstenaient de recourir à des moyens de défense qui, en même

(1) Cardin. Bellarm., lib. v, *de Rom. Pontif*, c. 7, § *Tertia ratio*.
(2) Tertull., *Apologet.*, cap. 37.

temps qu'ils n'eussent avancé en rien leurs affaires, auraient porté un notable préjudice à la cause publique; mais ce ne serait pas comprendre le véritable sens de ces paroles que d'en conclure que ces chrétiens avaient alors des forces suffisantes pour pouvoir résister avec avantage; car leur nombre, quoique grand, était fort petit et très-faible en comparaison de l'immense multitude des gentils dont ils étaient entourés et qui les cernaient pour ainsi dire de toutes parts. S'ils avaient été dès lors assez forts pour se mesurer contre les tyrans, disons-le avec assurance, non-seulement ils auraient pu, mais même en certains cas ils auraient dû faire emploi de leurs forces pour conserver et leur religion et leur vie.

7. Et qu'on ne dise pas que prétendre, comme nous le faisons, que les martyrs manquaient de moyens de défense, ce soit amoindrir la gloire de leur triomphe, en faisant envisager le sacrifice qu'ils faisaient de leur vie comme l'effet non du propre mouvement de leur volonté, mais de l'impuissance où ils se trouvaient; car il sera toujours vrai de dire qu'en confessant leur foi ils préféraient les tourments et la mort aux richesses et aux honneurs, qui auraient pu être le prix de leur apostasie, et c'est dans cette préférence donnée par eux à leur Dieu que consistait le mérite de leur martyre et la victoire qu'ils remportaient sur leurs tyrans. Au surplus, il y a deux manières de défendre sa religion contre les persécuteurs, la première en recourant aux armes ou à l'emploi de la force lorsqu'on peut le faire prudemment et avec avantage; la seconde en faisant le sacrifice de son sang et de sa vie quand on manque de moyens de résistance et qu'il n'est pas loisible de prendre la fuite. L'histoire des Machabées nous fournit de mémorables exemples de chacune de ces deux manières différentes de défendre sa religion. Le vieux Éléazar, ne pouvant ni se défendre avec avantage ni prendre la fuite avec honneur, se laissa mettre à mort plutôt que de violer la loi, tout en protestant, dans la prière qu'il fit avant de mourir, qu'il aurait pu se soustraire à la mort, et que c'était volontairement qu'il la subissait (1); non qu'il fût question pour lui de moyens de défense

(1) « Sed cum plagis perimeretur, ingemuit, et dixit : Domine, qui habes sanc-

qu'il aurait pu mettre en œuvre et auxquels il renonçât volontairement, mais parce que, pouvant sauver sa vie en violant la loi, il préférait en faire le sacrifice pour demeurer fidèle; et c'est en cela seulement que pouvait consister la palme de son triomphe et sa victoire sur son persécuteur. Le prêtre Mathathias au contraire, fort de son courage et de l'appui que lui prêtaient cinq fils valeureux, se mit en mesure de défendre la religion de ses pères par la force des armes contre le roi Antiochus, et après avoir immolé sur l'autel même avec une intrépide hardiesse et celui de sa nation qu'il voyait enfreindre la loi et l'officier du roi qui contraignait le peuple à sacrifier aux idoles, il appela à son aide tous ceux qui avaient du zèle pour la loi, résolu de chercher son refuge dans quelque lieu fortifié pour opposer la force à la violence (1). Et personne jusqu'ici n'a été assez téméraire pour oser blâmer ou condamner cette insurrection des Machabées, que Dieu justifia par tant d'éclatantes victoires, quoiqu'on sache bien que le roi de Syrie, contre qui prenaient les armes ces vaillants capitaines, état légitime souverain de la Judée et des peuples de la Palestine, comme Grotius le prouve par de solides raisons (2).

8. Or cet exemple suffit pour démontrer qu'il est quelquefois non-seulement permis, mais nécessaire et louable pour les sujets de prendre les armes contre leurs princes lorsque ceux-ci cherchent à détruire la religion dans leurs États et forcent les peuples à manquer de fidélité à leur Dieu. Bossuet, sentant la force invincible de cet argument et voulant pourtant lui opposer quelque chose, s'imagine pouvoir l'affaiblir en alléguant que les Machabées furent poussés dans cette occasion par une inspiration divine et extraordinaire et qu'ainsi leur exemple ne

tam scientiam, manifeste tu scis quia, cum a morte possem liberari, duros corporis sustineo dolores : secundum animam vero propter timorem tuum libenter hæc patior. » II *Machab.*, VI, 30.

(1) « Et vidit Mathathias, et doluit, et contremuerunt renes ejus, et accensus est furor ejus secundum judicium legis, et insiliens trucidavit eum super aram : sed et virum, quem rex Antiochus miserat, qui cogebat immolare, occidit in ipso tempore, et aram destruxit. Ex exclamavit Mathathias voce magna in civitate, dicens : Omnis qui zelum habet legis statuens testamentum exeat post me. » I *Machab.*, II.

(2) Grotius, *de Jure belli et pacis*, lib. I, cap. 5, § 7, num. 7.

saurait tirer à conséquence (1). Mais nous aurions droit d'attendre d'un aussi illustre écrivain qu'il cherchât à fournir quelque preuve de cette inspiration extraordinaire, que rien ne nous indique dans tout ce deuxième chapitre du premier livre des Machabées, où sont données en détail les raisons qui portèrent le prêtre Mathathias à prendre les armes contre le roi Antiochus pour la défense de la religion de ses pères. Et quand même on voudrait inférer cette inspiration spéciale de ce qu'on y lit que Mathathias imita en cette occasion le zèle de Phinéès, cela ne pourrait s'appliquer qu'à l'action par laquelle ce saint homme mit à mort et le Juif qui sacrifiait aux idoles et le ministre sacrilége de ce sacrifice, mais non à la résolution qu'il prit de soustraire son peuple par la force ouverte à la domination des rois de Syrie. Car l'Écriture n'indique pas d'autres motifs de cette résolution généreuse que le zèle de Mathathias, de ses fils et de leurs partisans pour la religion de leurs pères. « Que celui, dit-il, qui a le zèle de la loi me suive (2). » Tel fut le cri de ralliement qui réunit les Juifs en armes contre les Syriens. Et quoique Dieu ait fait paraître des prodiges dans le ciel en faveur de ces héros, cela ne prouve pas que ceux-ci aient été particulièrement inspirés de lui, puisque l'histoire nous apprend que, sans qu'il soit mention d'inspiration particulière, Dieu favorisa de même par des prodiges les entreprises militaires des Juifs contre les peuples de la Palestine et celles des chrétiens contre les infidèles, comme elle nous apprend aussi que, sans inspiration particulière de la même espèce, Dieu fit paraître dans le ciel le signe du salut en faveur de Constantin combattant contre Maxence. Bossuet, sentant apparemment le faible de cette réponse, finit par alléguer que l'esprit de l'Évangile n'est pas le même que celui de la loi, ni l'esprit de l'Église le même que celui de la synagogue. Mais, quelque différence qu'il lui plaise d'établir entre ces deux esprits, il ne pourra jamais prouver que ce qui était permis aux Machabées sous l'ancienne loi ne le soit pas aux chrétiens sous la loi nouvelle, comme serait, par exemple, l'action de défendre par les armes leur

(1) Bossuet, t. I, part. 2, lib. v (al. lib. I, sect. 2), cap. 10.
(2) I *Mach.*, II, 27.

religion contre les mauvais princes qui voudraient la détruire.

9. Que s'il n'en était ainsi, il faudrait donc considérer comme injustes les entreprises des princes chrétiens contre les princes infidèles quand elles n'ont d'autre motif comme d'autre cause que la religion, puisque, dans l'opinion de nos adversaires, les rois même infidèles ne tiennent que de Dieu le pouvoir qu'ils ont sur leurs sujets : si donc une semblable raison ne suffit pas aux sujets pour qu'ils renversent cet ordre établi de Dieu, pour qu'ils rompent ce lien qui existe entre le prince et son peuple, on ne voit pas à quel titre des princes étrangers pourraient, chrétiens comme on les suppose, venir troubler et renverser cet ordre établi par Dieu lui-même entre les princes infidèles et les peuples ou les pays de leur dépendance. Ainsi donc il faudrait appeler injuste la guerre entreprise par le grand Constantin contre son beau-frère Licinius pour le seul motif de religion; ainsi il faudrait appeler déraisonnables et contraires à la disposition de la Providence tant de lois portées et tant de guerres entreprises par les princes chrétiens pour le recouvrement de la Terre-sainte, tombée depuis longtemps au pouvoir des princes infidèles; et, pour tout dire, il n'y aurait plus qu'à faire l'éloge de ce blasphème de l'impie et fougueux Luther, que faire la guerre aux Turcs, c'est résister à la volonté divine (1). Ces conséquences et d'autres semblables s'ensuivraient certainement de l'opinion de nos adversaires.

10. Néanmoins Bossuet a trouvé si peu péremptoire cet argument, allégué pourtant entre beaucoup d'autres preuves par le cardinal du Perron dans cette fameuse harangue qu'il prononça devant le tiers état aux états généraux de 1615, qu'il a cru le réfuter en disant simplement que ces entreprises des princes chrétiens contre les mahométans ou les Turcs étaient suffisamment justifiées par les dispositions hostiles de ces peuples à l'égard du nom chrétien et par les guerres incessantes qu'ils suscitaient à nos princes, sans qu'on ait besoin de recourir

(1) « Præliari adversus Turcas est repugnare Deo visitanti iniquitates nostras per illos. » Prop. 29 Lutheri, damnata a Leone X, in constitut. incip. *Exurge, Domine*, anno 1520.

pour les expliquer à aucun motif de religion (1). Mais si cette réponse lui semblait bonne, il aurait dû alors nous apprendre quelles hostilités les princes mahométans d'Égypte, de Syrie et de Palestine exerçaient contre saint Louis, cet illustre roi de France, ou quelle guerre ils lui avaient déclarée, pour que nous n'ayons pas à condamner, comme l'inférait doctement le grand cardinal, la mémoire d'un aussi grand saint, qui, mû par le seul motif de religion, ainsi que le témoignent les historiens (2), porta ses armes en Orient contre les princes sarrasins, en bravant tant de dangers, de dépenses et de fatigues. D'ailleurs, puisque ces infidèles avaient conquis la Palestine, ils en étaient devenus, en vertu du droit des gens ou par le droit de la guerre, les légitimes souverains, surtout après une possession et une prescription de tant d'années. Comment donc, après que les princes mahométans étaient devenus maîtres de la Palestine, les princes latins d'Occident, contre lesquels ils n'avaient ni guerre ni hostilités, pouvaient-ils diriger contre eux leurs armes et envahir leurs États? Quel moyen de justifier ces levées en masses de tout l'Occident, qui n'avaient d'autre objet que de retirer d'entre les mains des infidèles les lieux sanctifiés par la présence du Sauveur et consacrés par les mystères qu'il a bien voulu y opérer? Un homme aussi versé dans l'histoire que cet illustre prélat ne pourrait certainement soutenir que les princes d'Occident, en portant leurs armes en Orient contre les Sarrasins, ne se proposaient que d'aller au secours des princes chrétiens voisins de ces barbares et malmenés par eux; car il sait bien que les Grecs, qui conservaient encore en Orient quelques débris de leur empire, bien loin de réclamer le secours des Latins, firent tout ce qu'ils purent pour traverser les projets de ceux-ci et arrêter leurs conquêtes, soit qu'ils fussent jaloux de leur gloire, soit qu'ils tinssent à conserver ce qui leur restait à eux-mêmes de leur ancien empire. Si donc on écarte le motif de religion, il n'en reste plus aucun pour justifier ces expéditions de Terre-sainte, qui

(1) Bossuet, t. I, part. 2, lib. VIII (al. lib. IV), cap. 15.
(2) Vide Henricum Spondanum, ad ann. Christi 1248, num. 10.

tinrent pendant plus d'un siècle tous les princes chrétiens d'Occident en état de guerre contre les infidèles.

§ VI.

MOBILITÉ D'OPINIONS DES PROTESTANTS SUR LA QUESTION TRAITÉE DANS LE PARAGRAPHE QUI PRÉCÈDE.

Sommaire.

1. Doctrine des protestants sur la puissance souveraine contredite par leur propre conduite. L'indépendance de l'autorité royale, comme venant immédiatement de Dieu, soutenue par les Anglais sous le règne de Jacques Ier et sacrilégement violée par ces mêmes Anglais dans la personne de Charles Ier, successeur de Jacques.
2. Les huguenots de France professent l'indépendance absolue de la puissance royale, et en font un des principaux articles de leur croyance née avec l'hérésie de Calvin.
3. Les huguenots prêchent l'indépendance complète de la puissance des rois par rapport à celle de l'Église, même en matière de religion, en même temps qu'ils soumettent les rois, sur ces mêmes matières, aux caprices et à la violence de leurs propres sujets. Conduite tenue par les chefs de la secte réformée et leur séditieuse doctrine, ayant pour but d'exciter les peuples à défendre par les armes leur religion contre leurs légitimes souverains.
4. Guerres civiles excitées en France par les huguenots pour cause de religion contre les rois légitimes et révoltes contre ces princes approuvées par leurs prétendus synodes, avec l'assentiment général de leurs soi-disant pasteurs.
5. On réfute les prétextes allégués par les protestants pour justifier les révoltes des huguenots contre leurs souverains légitimes, et on fait voir que l'unique motif en a été leur faux zèle pour la liberté qu'ils réclamaient d'enseigner leur doctrine et de propager leur secte.
6. Conjurations des huguenots contre la personne de leurs légitimes souverains et de leurs héritiers présomptifs.
7. Doctrine exécrable prêchée par les huguenots contre la personne sacrée de leurs souverains.
8. Prises d'armes pour la défense de la religion approuvées par les huguenots et par les autres protestants dans leurs prétendus synodes et dans les assemblées de leurs soi-disant pasteurs.
9. Les protestations de soumission à la puissance légitime faites par les protestants dans leurs assemblées n'ont d'autre objet que de nier le pouvoir indirect de l'Église soutenu par les catholiques sur le temporel des rois, nullement de mettre ceux-ci à l'abri des révoltes de leurs peuples. Doctrine remarquable de Bossuet sur ce sujet.
10. Conclusion de ce paragraphe, où l'on montre que le sentiment qui subordonne la puissance des princes en matière de religion à celle du souverain pontife en est la sauvegarde la plus sûre contre la fureur et les révoltes de leurs sujets.

1. Si l'on voulait ajouter foi à ce qu'ont affecté d'enseigner en diverses occasions les écrivains des sectes réformées sur les

droits de la puissance temporelle, on serait forcé de croire qu'ils sont les plus ardents défenseurs de cette puissance, et que ce sont eux qui ont soustrait les rois à tout autre pouvoir humain, en matière de religion comme en tout le reste, et qui ont enseigné que l'autorité des princes leur vient immédiatement de Dieu. Mais comme ils ont eux-mêmes contredit leur doctrine par des faits contraires, ils ont fait voir par là que leurs enseignements sur ce point n'étaient le fait que de l'adulation ou de l'hypocrisie, ou bien un artifice imaginé pour retenir les princes hérétiques dans leur fausse religion et pour détacher, s'ils le pouvaient, les princes catholiques de l'affection et de l'obéissance au successeur du prince des apôtres. Il est certain que ce sentiment n'a été soutenu nulle part et en aucun temps avec plus de passion qu'en Angleterre sous le règne de Jacques I[er]. Alors, pour flatter ce prince hérétique et fournir quelque honnête prétexte à ses injustes emportements contre ses sujets catholiques, les hérétiques prêchèrent plus que jamais dans ce royaume l'indépendance de l'autorité royale à l'égard de tout autre pouvoir humain, la source immédiatement divine de cette autorité et son inviolabilité absolue, quelques maux que la religion ait à endurer de sa part. Mais bientôt après, sous le successeur de Jacques I[er], ces bons et fidèles champions de l'autorité royale, sans autre prétexte que celui de religion, non-seulement se crurent permis de prendre les armes contre leur légitime souverain et de le déposer du trône; mais encore, par un attentat horrible et inouï même parmi les nations les plus barbares, on vit ces rebelles dresser un tribunal pour juger leur roi, et ce prince, condamné par ses propres sujets à la suite d'un jugement qui insultait à toutes les lois humaines, porter sa tête sur un échafaud et recevoir le coup de mort de la hache d'un bourreau.

2. Et si l'on veut savoir ensuite quels ont été en France les auteurs et les principaux défenseurs de cette opinion, on retrouvera devant soi les huguenots, qui en revendiqueront toute la gloire et tout le mérite auprès de leurs souverains. Dans la harangue que firent en 1617 au roi très-chrétien les députés d'une de leurs assemblées, ou de leur prétendu synode

tenu à Vitré, après avoir témoigné au roi, au nom de cette même assemblée, leur reconnaissance de ce qu'il leur avait permis de se réunir pour traiter des affaires de leur religion, ils ajoutèrent la protestation suivante : « Mais il y a d'autres liens « qui nous y obligent, encore plus fortement que ceux-là, à « savoir nos consciences et notre religion, qui nous ensei- « gnent à nous soumettre aux puissances supérieures, et que « de leur résister c'est résister à l'ordonnance de Dieu. — « C'est pourquoi, Sire, après Dieu, nous reconnaissons que « Votre Majesté est notre unique souverain ; et c'est un article « de notre croyance qu'il n'y a point de puissance *médiate* « entre Dieu et les rois : c'est une hérésie damnable parmi « nous que de le révoquer en doute, et c'est un crime capital « que d'en disputer parmi nous. Sire, nous avons appris cette « leçon de nos prédécesseurs ; nous en sommes persuadés et « nous la publions partout ; nous prêchons cette doctrine en « chaire dans nos églises ; nous voulons vivre et mourir dans « ces sentiments, afin que notre postérité apprenne à les pra- « tiquer à notre exemple (1). » Et dans une autre de leurs assemblées générales, tenue à Alençon en 1637, ils se donnent hautement pour être les promoteurs et les défenseurs de l'indépendance absolue des princes. Là le ministre Ferraud, de Bordeaux, au nom de tous les ministres de sa secte et de toutes les prétendues Églises réformées de France, adressa au roi la protestation suivante : « Nous sommes les mêmes personnes qui « croient et qui enseignent que l'autorité royale n'est pas d'insti- « tution humaine, mais qu'elle est de Dieu ; et nous sommes ceux « qui croient et enseignent la souveraineté et l'indépendance de « votre couronne. Sire, vous la tenez de Dieu, et ne dépendez « que de lui, et votre puissance vient immédiatement de la « sienne (2). » Et qu'on ne s'imagine pas que cette opinion leur vînt alors pour la première fois à l'esprit ; car dans un autre de leurs prétendus synodes ils affirment par la bouche

(1) Synode national tenu à Vitré l'an 1617; harangue faite au roi, tome II des *Synodes nationaux des Églises reformées de France*, page 106.

(2) *Actes ecclesiastiques et civils de tous les sydones nationaux des Églises reformees de France*, tome II; synode national tenu a Alençon, ann. 1637, chapitre 24

du ministre D'Aillé, qui y présidait, que le premier et le plus fameux article de leur religion est de croire que les rois ont une autorité souveraine sur toutes sortes de personnes sans excepter aucuns de leurs sujets, fussent-ils ecclésiastiques; qu'*ils dépendent immédiatement de Dieu, et qu'il n'y a pas d'autorité médiate entre la leur et celle de sa toute-puissance* (1).

3. On serait assurément étonné de voir ces excellents chrétiens professer si nettement, comme le premier article de leur religion, le respect pour l'autorité des rois, entre laquelle et la toute-puissance divine il n'y a pas, disent-ils, d'autorité médiate et à laquelle les sujets ne peuvent en aucun cas opposer de résistance; de les voir, dis-je, professer cette doctrine comme leur ayant été enseignée par leurs devanciers, c'est-à-dire par les chefs de leur prétendue réforme, tandis que nous savons que ces derniers, au contraire, n'ont inspiré par leurs enseignements à leurs disciples que l'esprit de sédition et de révolte contre leurs princes légitimes pour la défense de leur nouvelle religion, si l'on ne savait en même temps ce qu'ils se proposaient par ces belles protestations de respect et de soumission à l'égard de la majesté royale, et qui était non de garantir les princes des insurrections de leurs sujets lorsque ceux-ci auraient pour motif de s'insurger le zèle de leur fausse religion ou le désir fanatique d'obtenir la liberté de conscience, mais de rendre odieuse la croyance des catholiques qui soumettent indirectement en matière de religion la puissance temporelle des princes au jugement et à l'autorité de l'Église. Il suffira d'observer pour preuve de cette intention la conduite tenue par les coryphées des sectes protestantes ainsi que par leurs principaux disciples : bien qu'au commencement de leur révolte contre l'Église romaine ils se soient montrés soumis

(1) « Nos synodes nationaux ne sont en aucune manière préjudiciables au service de Sa Majesté; tout au contraire, leur principal but est de nous conformer dans notre religion, dont le premier et le plus fameux article est de croire que les rois ont une autorité souveraine sur toutes sortes de personnes sans excepter aucuns de leurs sujets... Nous avons appris des chrétiens de la primitive Église que les rois dépendent immédiatement de Dieu, et qu'il n'y a pas d'autorité médiate entre la leur et celle de sa toute-puissance. » Ibid., Synode tenu à Londres en 1660, chapitre 4.

aux princes du siècle tant qu'ils ont espéré de les gagner à leur parti, ils changèrent d'avis à leur égard quand ils virent qu'ils ne pouvaient vaincre leur répugnance pour leurs nouvelles maximes; ils apprirent alors aux sujets par leur doctrine séditieuse à défendre par les armes leur religion prétendue réformée, et excitèrent les peuples à se révolter contre leurs légitimes souverains pour la défense de l'Évangile interprété à leur façon. Bossuet, dans son excellente Histoire des variations des Églises protestantes, nous fournit des preuves si éclatantes de cette vérité qu'il n'est pas possible d'élever là-dessus le moindre nuage. Il démontre, par les témoignages de Sleidan, de Philippe Mélanchthon, de Théodore de Bèze et d'autres écrivains protestants, que la ligue de Smalcalde, formée entre les luthériens contre l'empereur Charles-Quint, fut l'ouvrage des négociations de Bucer, autorisées par les conseils de Luther et de Zwingle; que Luther lui-même, qui jusque-là avait toujours enseigné qu'il n'était pas permis aux sujets de résister pour quelque motif que ce fût à la puissance légitime, changea de sentiment lorsqu'il fut question pour les protestants de former cette ligue entre eux, et publia un séditieux libelle où il disait sans détour que non-seulement la raison d'État, mais la conscience même obligeait les fidèles à prendre les armes contre leurs légitimes souverains pour la défense de sa nouvelle doctrine, ce qui mit en rumeur toute l'Allemagne; que Philippe Mélanchthon, quoique d'abord il se fût montré mécontent de cet écrit et qu'il eût improuvé cette prise d'armes qui avait pour motif la défense de la nouvelle religion, se décida pourtant à la fin à l'approuver en même temps qu'à faire l'apologie de la déclaration de Luther; que le brave Zwingle, cet autre chef de la réforme, après avoir appelé aux armes les Suisses des cantons protestants contre les cantons catholiques, mariant ensemble dans sa personne la profession de militaire et celle de pasteur, périt sur un champ de bataille où il fut tué l'épée à la main (1). Mais si l'on veut savoir jusqu'à quel point pouvait aller la fureur de Luther contre les puis-

(1) Voir l'*Histoire des variations des Églises protestantes*, liv. IV, n. 1, 2 et 3.

sances légitimes, on n'aura qu'à parcourir les thèses qu'il soutint en 1540, où il enseignait avec un emportement inouï que toute ville comme tout village devait s'armer pour exterminer le pape, sans se mettre en peine ni des juges, ni des magistrats, ni des rois, ni des empereurs qui pourraient prendre sa défense; que le titre que prenaient les rois et les empereurs de défenseurs de l'Église ne les rendait pas davantage dignes de respect (1); et en publiant de nouveau, en 1545, ces propositions sanguinaires, il affirmait, comme le rapporte Sleidan, que pour faire de la peine au pape il fallait attaquer sans crainte des châtiments tous ceux qui s'opposaient à ce que sa puissance fût détruite, ceux qui prenaient sa défense ne devant être considérés que comme les soldats d'un chef de bandits, fussent-ils rois ou empereurs (2). Calvin n'était pas moins emporté sur cet article que Luther. Quoique dans les premiers temps de son apostasie et dans la dédicace qu'il fit de ses Institutions à François I[er] il eût, pour faire accepter plus aisément sa doctrine, exalté la soumission et la fidélité de ses partisans aux princes légitimes et protesté hautement qu'ils subiraient toutes les persécutions plutôt que de manquer à l'obéissance qu'ils devaient à leurs souverains, toutefois, quand il vit sa secte assez forte pour soutenir ses erreurs les armes à la main contre les édits des princes, il ne se gêna plus d'exciter son parti à la révolte en enseignant que les princes de la terre perdent leur autorité dès qu'ils se révoltent contre Dieu, qu'ils sont indignes d'être comptés parmi les hommes et qu'ainsi on doit leur cracher au visage plutôt que de se soumettre à leurs lois (3). Mais aucun ministre ou docteur sorti de l'école de Calvin ne se montra aussi fanatique sur ce point que le fameux Jean Knox, appelé par Calvin un digne ouvrier de l'Évangile (4) et comparé par Bèze aux apôtres eux-mêmes (5).

(1) Disput. Luther., an. 1540, prop. 59 et seq.

(2) Sleidan, lib. XVI, 261.

(3) « Abdicant se potestate terreni principes cum insurgunt contra Deum : indigni sunt qui in numero hominum censeantur, ideoque in capita potius eorum conspuere oportet quam illis parere. » Calvin., *in Danielem*, c. 6.

(4) Calvin., *epist.* 306.

(5) Beza, *in Iconibus*.

Portant à un degré inouï ses emportements contre la princesse Marie, reine catholique d'Angleterre, il disait à son sujet : « Si « les souverains agissent tyranniquement contre Dieu et sa « vérité, leurs sujets sont déliés du serment de fidélité à leur « égard. Je puis affirmer sans crainte que les nobles, les gou- « verneurs, les juges et le peuple d'Angleterre auraient dû « non-seulement résister à Marie, cette Jézabel qu'ils appellent « leur reine, mais même la punir de mort et avec elle ses « prêtres et tous ceux qui lui ont prêté assistance du moment « où ceux-ci ont pris à tâche de supprimer l'Évangile de Jé- « sus-Christ (c'est-à-dire la nouvelle hérésie) (1). »

4. Mais, pour revenir aux huguenots de France, qu'on a vus se vanter dans leurs assemblées ou prétendus synodes d'être les ardents défenseurs de l'autorité royale et de l'indépendance des rois à l'égard de tout autre pouvoir humain, doctrine qu'ils avaient reçue, disaient-ils, de leurs maîtres comme un article de foi, quel fondement peuvent faire sur de telles protestations les princes catholiques pour la garantie de leur autorité contre les violences de ces hérétiques, c'est ce que nous disent assez les guerres civiles de France décrites par tant d'écrivains et en particulier par l'excellent historien Henri Catharin d'Avila. On y verra sans ombre de doute que jamais en aucun royaume des sujets n'ont entrepris des guerres aussi acharnées, ou tenté des révoltes aussi menaçantes, ou dressé des embûches aussi perfides contre le pouvoir et la personne de leurs légitimes princes que l'ont fait les huguenots de France pour la défense de leur prétendue réforme contre leurs souverains naturels François II, Charles IX et Henri III. Les historiens protestants conviennent eux-mêmes que la première insurrection des huguenots, qui mirent à leur tête le prince de Condé et l'amiral de Châtillon, ces deux puissants suppôts du

(1) « Si principes adversus Deum et veritatem ejus tyrannice se gerant, subditi eorum a juramento fidelitatis absolvuntur. Illud audacter affirmaverim debuisse nobiles, rectores, judices, populumque anglicanum non solum resistere, et repugnare Mariæ, illi Jezabel, quam vocant reginam suam, verum etiam de ea, et sacerdotibus ejus, et aliis omnibus quotquot ei auxilium tulerunt, mortis supplicium sumere, ut primum cœperunt Evangelium Christi supprimere. » Joannes Kanus, in *Admonit. ad nol. et popul. Scotiæ.*

calvinisme, fut mise en délibération et approuvée par l'assemblée des pasteurs et des ministres de leur secte. Théodore de Bèze affirme que, dans une assemblée tenue à Paris par les huguenots en 1562 et où intervinrent les chefs des Églises réformées, il fut résolu qu'ils devaient se mettre sur la défensive et prendre les armes du moment où le besoin de leurs Églises l'exigerait ainsi (1); et il dit en parlant de lui-même « qu'il avait averti de leur devoir tant M. le prince de Condé « que M. l'amiral et tous autres seigneurs et gens de toute « qualité faisant profession de l'Évangile pour les induire à « maintenir par tous moyens à eux possibles l'autorité des « édits du roi (en faveur de la secte) et l'innocence des pau- « vres oppressés, et (que) depuis il a toujours continué en « cette même volonté, exhortant toutefois un chacun d'user « des armes avec la plus grande modestie qu'il est possible (2). » Castelnau atteste aussi dans ses *Mémoires* qu'en cette même année « les huguenots firent assembler leur synode général « en la ville d'Orléans, où il fut délibéré des moyens de faire « une armée, d'amasser de l'argent, lever des gens de tous « côtés. Puis ils firent publier jeûnes et prières solennelles par « toutes leurs Églises pour éviter les dangers et persécutions « qui se présentaient contre eux (3). » M. de Thou dit de son côté que, dans la même année 1562, dans un synode tenu à Saint-Jean-d'Angely en Saintonge par les pasteurs et les nobles protestants réunis, on proposa la question s'il était permis par la parole de Dieu de prendre les armes contre tous les violateurs des édits royaux, pour défendre la liberté de conscience et pour tirer de captivité le roi et la reine-mère, et qu'il fut résolu que cela était permis (4); et il ajoute que la même question fut également agitée dans un autre synode tenu

(1) Bèze, *Hist. Eccles.*, lib. VI.
(2) Ibid.
(3) Castelnau, *Mém.*, liv. III.
(4) « Cum ante ad Joannis fanum. VIII kal. aprilis, protestantium pastores cum nobilitate illuc a Rupifulcaudio vocata convenissent consultaturi, an per verbum Dei, pro conscientiarum libertate, rege ac regina a captivitate liberandis, contra edictorum regiorum violatores arma sumere liceret, et licere pronunciatum esset, III nonas aprilis nobilitas in armis comparuit, etc. » Jacob. Aug Thuan., *Hist. sui temp.*, tom. III, lib. XXX, pag. 278, edit. Paris., 1606.

à Saintes, où se trouvèrent environ soixante pasteurs des soi-disant églises huguenotes, et qu'il fut résolu d'un commun accord qu'il était juste et même *nécessaire* de prendre les armes contre les violateurs des édits royaux (1). Il est clair, par tous ces témoignages d'écrivains protestants, que les révoltes et les insurrections des huguenots avaient été mises en délibération et approuvées dans leurs assemblées du commun consentement de leurs ministres. Et c'est bien vainement que les protestants prétendent aujourd'hui que la religion ne fut que le prétexte de ces guerres et que d'autres causes politiques en furent le vrai motif. Car il est certain, d'après tous les actes et tous les mémoires du temps, que l'unique motif de cette révolte fut la révocation de l'édit qui accordait aux huguenots le libre exercice de leur religion, et que tous les autres motifs, allégués pour colorer leur rébellion, n'étaient que de fausses imputations et de calomnieux prétextes.

5. Mais, entre tous les mémoires les plus dignes de foi de cette époque, qui nous font voir la fausseté de ces prétextes inventés par les huguenots pour justifier leur révolte contre leur légitime souverain, où ils n'avaient d'autre motif que de défendre leur fausse religion contre les édits royaux, distinguons en particulier les lettres adressées au cardinal Borromée par le cardinal de Sainte-Croix, alors nonce du pape Pie IV en France et témoin oculaire de tout ce qu'il écrivait. Outre qu'on ne saurait penser d'un homme de ce caractère qu'il ait voulu altérer la vérité des faits, puisqu'en raison même de sa charge il était tenu d'informer exactement la cour de Rome de ce qui se passait chaque jour en France dans ces temps de troubles et de désordres, il suffirait de considérer que ces lettres ont été publiées par un écrivain protestant, c'est-à-dire par Jean Aymon Cravet, comme propres à mettre en lumière les véritables causes du progrès et puis de la décadence de la religion réformée, surtout si l'on fait attention à cette autre circonstance

(1) « Rupifulcaudius Mediolani, quod est Santonum metropolis, synodum coegit cui LX circiter pastores interfuere, in qua quæstio ea utrinque agitata fuit, tandemque communibus votis decretum arma jussu reginæ sumpta contra regis ac regni hostes et edictorum violatores legitima esse atque etiam necessaria. » *Ibid.*, pag. 281.

que cet écrivain les a mises en tête de son recueil des synodes nationaux des églises réformées (1), pour les regarder comme des témoignages produits par nos adversaires eux-mêmes et qu'il ne leur est plus après cela permis de récuser. Ces lettres donc nous apprennent que la véritable raison qui mit les huguenots en fureur, ce fut de voir la révocation de l'édit qui jusque-là avait laissé à leurs ministres la liberté de prêcher les dogmes de leur secte, et l'administration du royaume pendant la minorité du roi et sous la régence de la reine confiée au duc de Guise, au connétable de Montmorency et à d'autres seigneurs catholiques. Les huguenots ayant en conséquence pris ouvertement les armes sous la conduite du prince de Condé, et la reine-mère désirant éteindre dès le principe cet incendie, après beaucoup d'expédients mis en œuvre pour déterminer le prince à désarmer, on se persuada qu'on arriverait à quelque accord si l'on rendait aux huguenots la même liberté de prêcher dont ils s'étaient vus en possession avant que l'édit eût été révoqué. « On ignore, écrivait de Paris le cardinal de « Sainte-Croix le 13 avril 1562, l'ensemble de cet accord. Ce « qu'on dit, c'est qu'ils déposeront leurs armes à condition « qu'on mette à exécution l'édit antérieur, qui leur permettait « de prêcher hors des villes, tout en leur défendant de le faire « dans les villes mêmes, et de plus jusqu'à une lieue au delà « de l'enceinte de la ville de Paris. » Mais cette espérance ne tarda pas à s'évanouir, les huguenots n'ayant d'autres pensées que de se rendre maîtres du roi et de la reine pour bannir du royaume la religion catholique, en leur ôtant l'appui des princes et des ministres de cette religion, et refusant pour cela de mettre bas les armes, si d'abord on ne cessait de confier à ces derniers l'administration du royaume et la garde des personnes royales. « Autant qu'on peut en juger, écrivait de « Paris ce même nonce sous la date du 17 avril de la même « année, le prince (de Condé) refuse de désarmer, à moins

(1) « Les véritables causes des progrès et des catastrophes de la religion réformée, découvertes par la production de cinquante lettres anecdotes, qui furent écrites au cardinal Borromee par le cardinal de Sainte-Croix, nonce du pape Pie IV auprès de la reine Catherine de Médicis, dans le temps des fameuses ligues qui ont troublé la France depuis l'an 1561 jusqu'à 1565.

« qu'on ne congédie de la cour M. de Guise et M. le conné-
« table, et qu'on n'indemnise les huguenots des pertes que
« leur a fait essuyer M. le connétable quand il est venu dernié-
« rement à Paris, où il a fait brûler quelques vêtements dans la
« maison où ils faisaient leur prêche, etc. » Cette téméraire exigence, avec laquelle ils voulaient faire la loi à leur souverain déplut tellement au roi et aux princes ses frères que, bien que le roi fût d'un naturel très-doux et très-porté à la clémence et que ses frères fussent encore dans leur première enfance, ils ne purent s'empêcher d'en témoigner de la colère et du ressentiment; aussi le nonce ajoutait-il en parlant d'eux dans cette même lettre : « Quoique sa Majesté très-chrétienne soit par
« son caractère, aussi bien que par son âge, très-éloignée de
« vouloir faire du mal à personne, elle n'a pu s'empêcher,
« en voyant ces mouvements séditieux, de dire contre eux des
« paroles fort dures. M. d'Orléans, son frère, qu'on aurait cru
« en quelque façon bien disposé pour eux, change d'opinion
« à leur égard maintenant qu'il voit l'atteinte portée par eux
« à l'autorité royale. Et M. d'Enghien, enfant de sept ans, ne
« cesse de dire que, sans perdre de temps, on doit brûler tous
« ces hérétiques sans miséricorde. » Ainsi les huguenots, voyant qu'ils ne pouvaient s'emparer du roi et de la famille royale, ni les dépouiller de l'assistance et des soins des princes et des ministres catholiques, se mirent à diffamer ces derniers comme ennemis de la patrie, en publiant, dans leur langage hypocrite, qu'ils prenaient les armes pour délivrer le roi et la reine de la prison où les tenaient leurs ennemis, violateurs, à leur dire, des édits royaux, tandis qu'ils les violaient eux-mêmes les premiers, puisqu'ils s'obstinaient à prêcher publiquement, particulièrement dans la ville de Paris et autour de ses murs, malgré la défense qui leur en était intimée. « Dans
« le même temps, écrit le nonce en date du 19 mars 1552,
« Bèze alla prêcher à la porte Saint-Jacques, qui est de l'autre
« côté de la ville, et le prince de Condé, qui était revenu à
« la cour peut-être à dessein, lui faisait escorte avec quatre ou
« cinq cents cavaliers tous armés d'arquebuses. » Il ajoute un peu plus loin : « Le prince de Condé continue tous les jours

« d'accompagner le prédicateur huguenot avec quatre ou cinq « cents cavaliers, etc. » Telle est la belle manière de prêcher la parole de Dieu inventée par ce nouvel apôtre et ce nouveau ministre de l'Évangile; on peut juger par cette escorte militaire, dont Bèze se faisait accompagner pour ses prêches, quel était le véritable motif de la révolte de son parti. Mais l'autre prétexte allégué par M. de Thou pour justifier les révoltes du parti, approuvées et jugées nécessaires par un synode de soixante de leurs pasteurs, savoir qu'ils avaient pris les armes par l'ordre de la reine mère et régente, est encore bien plus faux et plus calomnieux. Une preuve péremptoire de cette vile calomnie est celle que nous fournit le nonce de Sainte-Croix dans sa lettre écrite de Paris en date du 17 avril, où il dit : « Ce matin on a présenté au parlement un paquet de lettres du « parlement de Toulouse à celui de Paris. Ce paquet ayant été « ouvert, on a trouvé que c'était une lettre du prince de Condé « de huit ou de dix feuillets, dans laquelle ce prince leur recom- « mandait de ne pas se laisser induire en erreur; que tout ce « qu'il faisait, il le faisait par l'ordre de la reine; que le con- « nétable et M. de Guise voulaient perdre le royaume, et mille « autres indignités semblables. L'homme qui avait présenté le « paquet a été mis en prison, quoiqu'il nie avoir su de qui était « la lettre. La reine est entrée dans une si grande colère pour « la honte dont on la couvrait en la calomniant de cette ma- « nière qu'elle a dit publiquement que cette pièce ne venait « que de méchants et de scélérats et qu'on s'occuperait de leur « affaire. » Il est évident, par ces monuments irrécusables, que la véritable raison qui porta les huguenots à prendre les armes contre leur légitime souverain, ce fut le désir fanatique de défendre leur fausse religion, et que c'est pour cela que la révolte fut avant tout mise en délibération et résolue d'un commun accord par leurs ministres ou prédicants, de sorte que tous les autres motifs qu'ils ont allégués pour pallier leur rébellion ne sont que des prétextes faux et calomnieux. D'ailleurs, si leur insurrection n'était l'œuvre que de la politique, quel besoin avaient-ils du conseil et de l'approbation de leurs pasteurs assemblés dans leurs prétendus synodes pour s'auto-

riser, comme ils se l'imaginaient, par la parole de Dieu à en venir à l'exécution?

6. Ce n'eût pas encore été assez que les huguenots, en usant en quelque façon du droit de la guerre, eussent résisté pour défendre leur secte à leurs princes légitimes, s'ils n'avaient aussi conspiré contre leurs personnes sacrées et conjuré l'extermination de toute la famille royale. Je ne veux pas me prévaloir, pour le prouver, de ce que dit Bolsecus de la conjuration ourdie à Genève par les chefs de la secte réformée, tels que Théodore de Bèze, Ottoman, Spifame, sous l'inspiration de Calvin, et de concert avec les calvinistes insurgés de France, d'assassiner à un jour marqué le roi, les princes de sa famille, la reine mère, avec tous les grands, tous les ministres et tous les magistrats catholiques; conjuration dont il démontre la réalité par une lettre de Calvin à Viret, qu'il a trouvée, dit-il, imprimée à Lausanne (1). Je ne veux pas, dis-je, me prévaloir de ce témoignage, que je sais être suspect aux protestants. Mais la perfidie des huguenots, dans leur conspiration tramée contre les ministres catholiques et la maison royale de France, nous est assez prouvée par d'autres monuments qui la rendent indubitable. Nous avons entre autres le témoignage du nonce de Sainte-Croix, qui se trouvait alors à la cour de France et qui de là écrivait à la cour de Rome, jour pour jour, ce qui se passait, pour ainsi dire, sous ses yeux. Celui-ci donc, dans une lettre datée du 22 février 1563, dit en parlant de l'assassinat du duc de Guise : « Celui qui l'a frappé a été pris à cinq lieues du camp, et « par l'effet du hasard, par quatre soldats qui s'en étaient allés « pour d'autres affaires et qui le virent tout occupé de prendre « la fuite. Il confesse l'avoir fait par commission de l'amiral « (fameux protecteur des huguenots) et de Soubise, et qu'ils « sont bien trente conjurés qui voulaient assassiner Guise, « Syner et Martigues dans le camp même, et puis la reine, le roi « et le légat, persuadés qu'en cela ils rendaient un signalé « service au Seigneur Dieu, puisque par ce moyen ils procu-

(1) Bolsecus, *in Vita Calvini*, cap. 21.

« raient la réintégration de l'Évangile. » Et dans une autre lettre, datée du 22 mars 1563, il ajoutait en parlant de ce même assassin : « Cet assassin a été envoyé à Paris, où on lui « fait son procès, et on saura de lui la vérité. Tout ce qu'on « en rapporte jusqu'ici, c'est qu'il dit avoir été une autre fois, « il y a deux mois, sur le point de faire son coup de main ; « mais que M. de Guise l'avait tellement accablé de caresses « qu'il s'était repenti, et était rentré à Orléans, où Bèze avait « tant répété à ses oreilles que c'était un service qu'il rendrait « au Seigneur Dieu, et que sa gloire en serait immortelle, qu'il « s'était enfin résolu à le faire. » Ainsi donc ces nouveaux apôtres cherchaient à faire triompher l'Évangile au moyen des assassinats et des parricides les plus affreux.

7. Mais les doctrines par lesquelles les huguenots prétendaient justifier leurs révoltes n'étaient pas moins exécrables que leurs actes mêmes. On vit quelque temps se répandre en France cette opinion aussi funeste qu'effrénée que tout sujet pouvait sans crime tuer son roi pour cause de religion. Cette doctrine empestée, venant à s'insinuer dans l'esprit de quelques frénétiques, leur inspira une telle audace qu'ils ne craignirent pas de rougir leurs mains, par un crime exécrable, du sang des christs de Dieu et des oints du Seigneur. Mais si l'on veut savoir à quelle source remontait ce poison funeste, on trouvera qu'il s'était formé chez les huguenots, ces ardents défenseurs de l'autorité des rois. « La plume des écrivains huguenots n'était pas « moins hardie que les épées de leurs soldats, puisque dans ce « même temps (sous le règne de Charles IX) un ministre natif « d'Orléans allait prêchant partout sa doctrine séditieuse « contre le pouvoir du roi, et qu'il avait même fait imprimer « un livre où il soutenait que le peuple français n'était plus « obligé d'obéir au roi, attendu que celui-ci était devenu « idolâtre, et il prétendait pour cette même raison qu'il était « permis de l'assassiner. C'est de cette semence impie et dia- « bolique qu'est ensuite sortie dans d'autres temps cette per- « nicieuse doctrine, qui, par un horrible renversement de toute « loi divine et humaine, a appris aux hommes à tremper leurs « mains, sous le beau prétexte de piété et de religion, dans le

« sang des princes légitimes, établis au-dessus des autres « hommes comme les représentants de Dieu (1). »

8. Je ne sais si cette exécrable doctrine a été universellement adoptée par toute la secte; ce que je sais bien, c'est que les huguenots, dans leurs prétendus synodes, ont approuvé et canonisé l'insurrection faite contre les princes légitimes pour la défense de la religion. Dans le synode national de Lyon, tenu l'an 1563, on proposa le cas d'un ministre du Limousin qui, s'étant laissé intimider par des menaces, avait écrit à la reine mère qu'il n'avait jamais pris les armes quoiqu'il eût donné son consentement à la prise d'armes et qu'il y eût contribué, et qui lui avait promis de même par écrit de ne plus prêcher jusqu'à ce que le roi le lui permît; ce ministre avait depuis reconnu et confessé ses fautes, et comme il en témoignait publiquement son repentir, on demandait s'il devait être rétabli dans son ministère, et la réponse fut qu'on devait l'y rétablir (2). Mais la prise d'armes pour la défense de la religion est encore plus clairement préconisée comme un acte digne d'un soldat de l'Évangile dans l'article 47 de ce même synode, où l'on propose et l'on résout le doute suivant : « Un « abbé parvenu à la connaissance de l'Évangile, ayant abattu « les idoles, brûlé ses titres, sans qu'il ait permis depuis six « ans qu'il se soit chanté messe dans son abbaye, ne fait aucun « exercice du service de l'Église romaine, mais au contraire « s'est toujours montré fidèle, et A PORTÉ LES ARMES POUR MAIN-« TENIR L'ÉVANGILE. On demande s'il doit être reçu à la cène?

(1) Davila, *Istorie civili di Francia*, lib. IV.

(2) « Un ministre du Limosin, qui s'était bien comporté dans ses actions, ayant été menacé par nos ennemis, a écrit à la reine mère qu'il n'avait jamais consenti à la prise d'armes, quoiqu'il ait donné son consentement et contribué pour cela. Il lui a pareillement écrit qu'il promettait de ne point prêcher jusqu'à ce que le roi le lui eût permis, pourvu qu'on lui promît de le laisser vivre dans la maison en sûreté et sans lui gêner la conscience. Quelque temps après ayant reconnu sa faute, il en fit publiquement une confession volontaire devant tout le peuple. Il a vécu d'une manière très-édifiante depuis ce temps-là et donné plusieurs témoignages d'une grande repentance. Le peuple désire qu'il en fasse maintenant l'exercice. Doit-on le lui permettre? *Reponse* On est d'avis qu'il soit rétabli. » *Synode nation. tenu à Lyon, faits particuliers*, art. 37, tom. I; *Synod. nation. des Égl. réform. de France*, pag. 43.

« *Réponse :* Oui (1). » Ici chacun peut voir sans ambiguïté le fait d'avoir porté les armes pour leur prétendu Évangile compté parmi les actes d'un bon huguenot et qui le rend digne d'être admis au sacrement de la Cène. Vainement donc les protestants voudraient alléguer, en preuve de leur fidélité et de leur soumission aux princes légitimes, les belles protestations qu'ils en ont faites dans plusieurs de leurs synodes, puisqu'on sait qu'ils ont pratiqué ce langage résigné toutes les fois qu'ils se sont vus hors d'état de résister au pouvoir légitime et de maintenir leur hérésie par la force des armes contre les édits royaux. Mais ils ont parlé et agi tout autrement, ainsi que nous venons de le voir, lorsqu'ils se sont vus en force de tenir tête à leurs souverains les armes à la main. C'est encore ainsi que les ministres hérétiques d'Angrogne et des autres vallées livrées à l'hérésie de Valdo et puis à celle de Calvin ont montré d'abord de la répugnance à permettre au peuple qui les suivait de défendre par la force des armes leur fausse religion contre les édits du duc de Savoie, leur légitime souverain, ainsi que le rapporte M. de Thou ; mais quand ils virent couronnée de quelque succès la résistance armée que ce peuple opposa en 1561 aux officiers du duc, « alors, ajoute « le même historien, les pasteurs d'Angrogne changèrent de « sentiments, et il fut décrété d'un commun accord qu'à l'a- « venir ce serait par les armes que la religion devrait être « défendue et propagée (2). »

9. Quant à ces belles protestations de soumission à l'autorité royale faites par les huguenots dans leurs synodes, elles ne sont pas au fond incompatibles avec l'esprit de révolte qui s'allie en eux avec celui de leur secte ; car si ces protestations ont pour but d'exclure ce pouvoir indirect que les catholiques reconnaissent au pontife romain sur le temporel des rois et en vertu duquel il peut, quand le bien de la religion le demande, absoudre les sujets du serment de fidélité, elles ne

(1) Ibidem, pag. 45.

(2) « Tum mutata angruinorum pastorum sententia, communique consensu decretum religionem in posterum armis tuendam et propagandam. » Thuanus, *Hist.*, lib. XXVII, ad annum 1561.

mettent pas pour cela les rois à l'abri soit des caprices, soit de la fureur, soit des poignards de leurs sujets devenus leurs ennemis par motif de religion. Les auteurs de ces protestations nient, il est vrai, qu'il y ait aucun pouvoir ici-bas du jugement duquel dépende au moins indirectement la puissance royale; mais c'est pour soumettre celle-ci à leur propre volonté sans obligation pour eux de reconnaître un juge qui réprime leurs factieuses et criminelles entreprises. Le ministre Jurieu n'avait donc pas besoin d'écrire, en vantant la fidélité de ses protestants de France, que « tous les huguenots étaient prêts de si- « gner de leur sang que les rois ne dépendent pour le temporel « de qui que ce soit que de Dieu, et que, sous quelque prétexte « que ce soit, les sujets ne peuvent être absous du serment de « fidélité (1). » Car nous savons très-bien que ce sont eux qui ont inventé et soutenu cette doctrine pour rendre odieux aux princes de la terre ce pouvoir indirect que les catholiques reconnaissent au-dessus d'eux dans le pontife romain en ce qui intéresse la religion. De là vient qu'ils se font les défenseurs de la puissance royale, pour le plaisir de contrecarrer le sentiment des catholiques, mais non pour soustraire les princes aux violences et aux fureurs de leur zèle fanatique pour leur prétendue religion. Ce dessein des huguenots a été assez clairement mis en lumière par le célèbre auteur de l'*Avis aux réfugiés en Hollande*, imprimé à Amsterdam en 1690, ouvrage qui convainquait les protestants de France d'être animés de l'esprit de révolte contre leurs souverains, et que M. de la Bastide a cru pouvoir attribuer à M. Pellisson (2). Cet auteur donc a fait voir que les huguenots se vantaient d'être fidèles à leurs souverains en cela seulement qu'ils refusaient au pape le pouvoir indirect que lui accordaient sur eux les catholiques (3), tout en se réservant à eux-mêmes le droit de les soumettre à leurs propres caprices. Et Bossuet, dans sa *Défense de l'Histoire des Variations*, dit en adoptant les réflexions de cet

(1) Jurieu, *Polit. du cler.*, p. 217.
(2) *Auteur de l'Avis aux refugiés déchiffré*, etc., par M. de la Bastide.
(3) *Avis important aux refugiés sur leur prochain retour en France*, p. 210, 211, 214.

écrivain : « Ce qui donnait prétexte aux protestants de préférer « leur fidélité à celle des catholiques était la prétention des « papes sur la temporalité des rois. Mais on montre encore « plus clair que le jour que, s'il fallait comparer les deux sen- « timents, celui qui soumet le temporel des souverains aux « papes et celui qui le soumet au peuple, ce dernier parti, où la « fureur, où le caprice, où l'ignorance et l'emportement do- « minent le plus, serait aussi sans hésiter le plus à craindre. « L'expérience a fait voir la vérité de ce sentiment, et notre « âge seul a montré parmi ceux qui ont abandonné les souve- « rains aux cruelles bizarreries de la multitude plus d'exem- « ples et plus tragiques contre la personne et la puissance des « rois qu'on n'en trouve durant six à sept cents ans parmi les « peuples qui en ce point ont reconnu le pouvoir de Rome (1). »

10. Cette déclaration franche et candide du grand évêque de Meaux nous démontre l'inutilité du fracas que fait l'auteur de la *Défense*, qui se couvre du beau nom de ce prélat, dans le reproche qu'il adresse à notre doctrine de scandaliser les protestants, de les éloigner de notre communion et de leur rendre notre nom odieux. Car il n'est point étonnant que le sentiment des catholiques leur attire la haine des protestants, puisqu'il leur ôte les armes des mains, qu'il met un frein à leurs caprices et qu'il les convainc de s'arroger, en ne reconnaissant aucune autorité supérieure qui puisse les délier du devoir d'obéissance à l'égard de leurs souverains, un pouvoir qui ne saurait appartenir à de simples sujets, tel que celui de résister à leurs souverains pour quelque raison ou sous quelque prétexte que ce soit. Mais ce même sentiment ne peut pas les scandaliser, puisqu'en réservant à l'Église la décision d'une question aussi grave que celle de savoir si le prince est déchu ou non de ses droits au trône par suite de ses révoltes contre Dieu, et si ses sujets sont quittes ou non envers lui du devoir de fidélité, il empêche ceux-ci de prendre inconsidérément les armes contre lui sous quelque prétexte de religion que ce soit, et le soustrait lui-même aux caprices effrénés de

(1) Bossuet, *Defense de l'Histoire des Variations*, num. 55.

la multitude. Or entre ces deux partis, dont l'un soumet le temporel des princes à l'autorité de l'Église dans les causes de religion, et l'autre les rend dépendants du jugement de leurs peuples, il n'y a d'autre milieu que le parti extrême d'affranchir la puissance temporelle des rois de toute dépendance tant à l'égard de l'Église qu'à l'égard des peuples, quelque impiété, quelque excès qu'ils puissent commettre, de sorte que les sujets devraient plutôt se laisser ravir injustement les biens et la vie que de résister, pour quelque raison que ce soit, aux puissances supérieures. Mais cette opinion, outre qu'elle est injurieuse à l'espèce humaine, contraire au sentiment de la nature et au droit des gens, et qu'elle favorise la tyrannie, n'a jamais été suivie dans la pratique, excepté dans les cas où la résistance a été reconnue inutile. Les chefs de la prétendue réforme, qui ont été les premiers à la prêcher, ont été aussi les premiers à l'abandonner, en se jetant tête baissée dans l'extrémité contraire. Et les catholiques même qui la soutiennent spéculativement aujourd'hui, je ne sais si, dans le cas où ils verraient leurs princes vouloir les forcer de changer de religion, ils renonceraient par le fait à se défendre plutôt que de résister avec espérance de succès et de s'opposer à leurs injustes entreprises, en un mot s'ils se laisseraient dépouiller de leurs biens et de leur vie plutôt que de chercher des remèdes propres à réprimer l'impiété de mauvais princes. Je ne sais trop, dis-je, ce qu'ils feraient en pareil cas. Mais ce que je sais bien, c'est ce qui est arrivé de semblable dans les siècles écoulés; et je sais qu'il est prouvé par l'expérience que, plus cette opinion est favorable aux princes dans la spéculation, plus elle leur est pernicieuse dans la pratique, puisqu'elle a pour effet de précipiter les esprits dans l'extrémité opposée, et qu'en refusant à l'Église tout pouvoir sur le temporel des rois elle oblige les sujets à s'attribuer témérairement le droit de s'opposer violemment à leurs princes quand ils peuvent le faire avec profit et à chercher avec inquiétude les moyens de le faire quand ces moyens leur manquent pour le moment.

§ VII.

EST-IL PERMIS AUX SUJETS DE SE SOUSTRAIRE POUR CAUSE DE RELIGION A L'OBÉISSANCE DUE A LEURS SOUVERAINS SANS UN JUGEMENT PRÉALABLE DE L'AUTORITÉ SACERDOTALE?

Sommaire.

1. Sentiment des protestants d'Allemagne, d'Angleterre et d'Écosse, qui soumet dans les causes de religion les mauvais princes au pouvoir du peuple.
2. L'événement tragique dont l'Angleterre a offert le spectacle dans la personne de Charles Ier a eu pour cause les maximes séditieuses des protestants sur la dépendance des rois par rapport à leurs peuples. Aux yeux des calvinistes de Hollande, c'est une gloire que d'opposer la force des armes à son souverain pour conquérir la liberté de conscience.
3. Les calvinistes de France convaincus d'avoir adopté avec l'hérésie de Calvin l'esprit de révolte contre leurs légitimes princes; vaines réponses qu'ils allèguent pour se laver de ce crime. Ils affranchissent les princes de l'autorité de l'Église pour les soumettre au caprice de la multitude.
4. Le sentiment des catholiques, qui soumet le pouvoir temporel des princes à l'autorité de l'Église en tout ce qui intéresse la religion n'a été réprouvé par les huguenots de France que dans la vue, de la part de ceux-ci, de se concilier les bonnes grâces de Jacques Ier, roi protestant d'Angleterre; faux zèle qu'ils affectent à condamner ce sentiment. Ils se glorifient d'avoir été les premiers en France qui aient réprouvé ce sentiment des catholiques.
5. L'opinion des protestants, qui soumet le pouvoir des princes à l'autorité du peuple, est fausse et séditieuse. En quels cas les sujets peuvent se soustraire de leur propre autorité à l'obéissance qu'ils doivent à leurs souverains. Fausse opinion de quelques-uns sur cet article. Il n'est pas permis aux sujets de se soustraire pour cause de religion à l'obéissance due à leurs souverains, et pourquoi.
6. Le lien qui unit les sujets à leurs souverains, quoiqu'il puisse être dissous en certains cas par l'infidélité des princes, a besoin pour les cas où il l'est effectivement de la déclaration de l'Église. Le prétexte de la liberté de conscience est souvent un voile employé pour couvrir la révolte.
7. Ce prétexte a servi plus d'une fois à colorer les révoltes des sujets contre leurs souverains. Les opinions contradictoires des hérétiques sur ce point tendent les unes comme les autres à soutenir l'hérésie.
8. Le pouvoir des princes serait mal affermi par ces opinions contradictoires. Le sentiment qui soumet, en matière de religion, le pouvoir temporel des princes à l'autorité de l'Église, est avantageux non-seulement à la religion, mais aux princes eux-mêmes, et c'est bien injustement qu'il a été décrié par quelques écrivains modernes.

1. Après avoir fait voir la fausseté de l'opinion qui refuse aux sujets toute espèce de droit de résister aux princes persécuteurs notoires de la religion, il nous reste maintenant à examiner l'autre opinion totalement opposée, qui exclut

toute autorité ou tout jugement intermédiaire entre le prince et le peuple et qui admet que celui-ci est affranchi de tout devoir d'obéissance envers celui-là et peut légitimement prendre les armes contre lui toutes les fois que l'exige l'intérêt de la religion. Cette opinion, ainsi que nous venons de le voir dans le précédent paragraphe, est la plus commune parmi les protestants, celle qui leur a été enseignée par leurs propres chefs et qu'ils ont fréquemment mise en pratique. Beaucoup de leurs écrivains en Allemagne, en Angleterre, en Hollande et en France, pour autoriser ceux de leur secte à se défendre par la voie des armes contre leurs légitimes souverains, ont enseigné que les rois restent soumis en tout cas à l'autorité du peuple, et que dès qu'ils abusent de leur pouvoir ils deviennent indignes du trône; en conséquence ils ont transféré au peuple le droit de souveraineté sur les souverains eux-mêmes, qu'il peut déposer et détrôner à sa volonté. Cette doctrine fut enseignée par les protestants de Magdebourg dans un écrit qu'ils publièrent en 1550 et qui a été traduit et réimprimé en français en 1577, sous ce titre : ***Du droit des magistrats sur leurs sujets.*** David Paré soutient la même doctrine dans un libelle séditieux, et Jacques Ier, roi d'Angleterre, ayant condamné cet écrit comme rempli de maximes pernicieuses contre la majesté des rois, Philippe Paré, fils de David, entreprit la défense de son père en donnant pour toutes raisons que son père n'avait fait que suivre ***le sentiment unanime des théologiens protestants*** (1). Mais nulle part cette doctrine n'a été prêchée plus ouvertement et avec plus de fureur que dans l'Angleterre même. Sans parler de Goodman et de Buchanan, dont le premier a soutenu que les rois tiennent du peuple le droit de régner, que ce droit peut suivant les occasions être révoqué par le peuple (2), que d'après la loi de Dieu les mauvais princes doivent être déposés, et que, lorsque les magistrats refusent de faire en cela leur devoir,

(1) « Omnem chorum theologorum protestantium. » Voir l'*Apologie pour les catholiques*, 1re partie, chap. 3 et 4.

(2) « Reges jus regnandi a populo habent, qui occasione data illud revocare potest. » Goodmanus, lib. *de Obedientia*, pag. 25.

le peuple est libre de les déposer lui-même sans se mettre en peine des magistrats, Dieu lui donnant alors le droit d'user de l'épée (1), et enfin n'a pas eu horreur d'écrire que Marie, reine catholique d'Angleterre, devait être mise à mort en vertu des lois divines et humaines (2), et dont le second a écrit à son tour que c'est le droit du peuple de disposer comme il le juge à propos du sceptre des rois (3) et que le peuple peut juger à mort son souverain (4); sans parler, dis-je, de ces deux écrivains et d'un autre non moins séditieux, je veux dire, le protestant Jean Knox, dont j'ai entretenu le lecteur dans le paragraphe précédent, je me bornerai à rapporter le sentiment des protestants d'Écosse, exprimé par les députés qu'ils envoyèrent à la cour d'Angleterre en 1571 pour justifier l'acte inique par lequel ils avaient déposé leur reine Marie Stuart. Ceux-ci donc, comme le rapporte Cambden, écrivain protestant, entre autres choses qu'ils avancèrent pour justifier cet attentat, « s'efforcèrent de prouver, en s'appuyant de l'autorité de Calvin, que les magistrats du peuple « étaient établis en tous lieux pour réprimer la licence des rois, « et qu'ils avaient le droit de punir de la prison les mauvais « princes et de les déposer du trône (5). » Et assurément ils n'avaient pas puisé ailleurs cette doctrine que dans l'esprit de Calvin.

2. Il est clair, d'ailleurs, que ce sont ces maximes qui ont fourni l'idée de cette horrible tragédie que l'Angleterre offrit au monde dans la personne de son roi Charles Ier. Quoique cet affreux parricide fasse horreur aux protestants eux-mêmes, ils ne peuvent cependant nier que ce soit à leur école qu'il a été préparé et exécuté. Pour laver leur secte de cette tache inef-

(1) « Mali principes juxta legem Dei deponi debent : cumque magistratus officio suo fungi detrectant, tum liberum est plebi ac si nullum haberet magistratum, et tunc temporis Deus illi usum gladii concedit. » Idem, *in Apolog.*, pag. 14 et 85.

(2) Idem, lib. *de Obedientia*, pag. 99.

(3) « Populo jus est de sceptro regis pro debito suo disponendi. » Buchananus, *de Regno*, pag. 13.

(4) « Populus principem in jus capitis vocare potest. » *Ibid.*, pag. 62.

(5) « Imo, ex Calvini auctoritate, populares ubique magistratus ad libidinem regum moderandam constitutos esse, iisque licere malos reges carceribus coercere, et regno exuere, probare conati. » Guill. Camdenus, *Ann.*, pag. 2, ad annum 1571.

façable, quelques-uns de leurs écrivains se sont avisés d'attribuer la mort de cet infortuné prince au fanatisme des indépendants; mais une telle excuse est insuffisante : car, outre que les indépendants étaient un fruit ou un germe de leur réforme, on sait que les presbytériens ont concouru avec les indépendants à cette horrible tragédie, et, comme le dit fort à propos le calviniste Saumaise, « les presbytériens ont présenté la « hache qui a servi à abattre la tête du roi; ils ont eux-mêmes « lié la victime, et ce sont les indépendants qui lui ont donné le « coup de mort (1). » Pour passer maintenant de l'Angleterre à la Hollande, il est vrai que Hugues Grotius a soutenu avec éclat l'indépendance du pouvoir des rois, affirmant, comme je l'ai observé plus haut, qu'aucune raison ni même le motif de défendre la religion ne peut autoriser les sujets à prendre les armes contre leurs souverains; mais Gronovius, en bon calviniste, a rejeté cette opinion, qui irait à condamner tant de héros dont la réforme se glorifie et qui n'ont pas craint de prendre les armes pour la liberté de conscience et de se mesurer contre leurs propres gouvernants en Flandre, en France, en Allemagne, et par d'heureux efforts ont propagé leur religion à coups de victoires (2). Et il n'est pas croyable que tel n'ait pas été aussi le sentiment des calvinistes de France, dont nous pouvons considérer leur ministre Hubert Paquet comme l'interprète, dans le livre qu'il a publié sous le titre de Junius Brutus, où il soutient ouvertement la prédominance du pouvoir du peuple sur celui des rois, et soumet ceux-ci à l'autorité des magistrats populaires, pour qui c'est un devoir, dit-il, de déposer les mauvais princes; et l'opinion de ce ministre a été suivie depuis par le ministre Jurieu.

3. Et quoique les calvinistes de France, convaincus par nos

(1) « Sic securim porrexerunt, quæ regis cervicibus impacta est. Dici itaque vere potest victimam presbyterianos ligasse, independentes jugulasse. » Salmasius, *Defens. regia*, pag. 375, edit. in-12.

(2) « Auctor quæstionum an liceat christianis pro religione adversus superiores in ultimo discrimine bellare ita tractat, ut negantem partem probare, atque ita tot heroum, quorum armis a Deo prosperatis libertatem conscientiæ in Belgio, Germania, Gallia debemus, causam damnare videntur, cui sententiæ subscribere non possumus. » Gronovius, in notis ad Grotium, *de Jure belli et pacis*, lib. 1, cap. 4, p. m. 52.

écrivains de s'être pénétrés, en s'attachant à leur secte, de l'esprit de sédition et de révolte contre les princes légitimes, aient essayé de se laver de ce reproche, ils n'ont pu, malgré leurs efforts, se débarrasser des objections que leur ont faites là-dessus les écrivains déjà cités et particulièrement le célèbre auteur de l'*Avis aux réfugiés*. L'écrivain protestant qui a prétendu réfuter cet ouvrage dans sa réponse imprimée à Rotterdam en 1709 se flatte d'avoir justifié ses bons huguenots de l'imputation de l'esprit de révolte en traitant d'étrangers aux calvinistes de France les protestants d'Allemagne et d'Angleterre partisans de la souveraineté du peuple, et d'opinion particulière à quelques individus l'opinion de Paquet et de Jurieu, et en prétendant que les huguenots dans leurs synodes n'ont jamais enseigné cette doctrine, mais l'ont plutôt condamnée (1). Mais la frivolité de cette réponse peut se démontrer par trois raisons. Premièrement, les protestants d'Allemagne, d'Angleterre et de Flandre peuvent bien être considérés comme étrangers à ceux de France sous le rapport de la nationalité, mais non sous celui de la religion; car ils appartiennent, eux aussi, à l'Église réformée, ils sont leurs frères, ils sont sortis de la même école qu'eux-mêmes. En second lieu, il est faux que les huguenots de France n'aient pas enseigné qu'il est permis aux sujets et même obligatoire pour eux de prendre les armes contre leurs souverains pour cause de religion, ainsi que je l'ai démontré dans le paragraphe précédent, où j'ai fait voir que les premières révoltes des huguenots de France ont été approuvées par leurs pasteurs et par leurs assemblées, et que leur prétendu synode de Lyon a justifié, comme un acte louable, l'insurrection qui a pour motif la défense de la religion. En troisième lieu, ce n'est pas assez qu'ils n'aient pas expressément approuvé dans leurs prétendus synodes les doctrines funestes de Goodman, de Buchanan et d'autres soi-disant réformés; mais ils auraient dû de plus les condamner, comme ils ont fait du sentiment des catholiques sur le pouvoir indirect des papes par rapport au temporel des rois, au

(1) *Réponse à l'Avis aux réfugiés*, par M. D. L. P., pag. 152 et 153.

lieu que leur indifférence sur ce point est déjà une approbation tacite. Le sentiment qu'ils ont condamné dans leurs assemblées, ce n'est pas celui qui soumet les princes au caprice, à la fureur et à tous les emportements de la multitude, mais bien celui qui les soumet indirectement pour cause de religion à l'autorité du pape; et en condamnant ce dernier sentiment, en prêchant l'indépendance des rois à l'égard de l'Église ils ont cru se faire honneur devant les souverains, montrer leur zèle pour leur autorité et surpasser les catholiques en fidélité pour eux. Ainsi l'auteur de la *Réponse à l'Avis aux réfugiés*, pour montrer la soumission des huguenots aux puissances supérieures et leur éloignement de tout esprit de sédition, en appelle à ces déclarations de leurs synodes faites en haine de l'autorité des pontifes romains, et prétend repousser par là les accusations si justes des catholiques, comme si ces derniers étaient moins fidèles et moins respectueux à l'égard des souverains en soumettant leur pouvoir à celui de l'Église que ne le sont les protestants en le soumettant à celui du peuple. Rien de plus facile au reste que de réfuter leur faux raisonnement; car il est certain que le sentiment qui soumet en certains cas le pouvoir des rois à l'autorité de l'Église les soustrait par cela même au caprice et à la fureur du peuple, ôte aux sujets tout droit de souveraineté sur leurs princes, réprime les révoltes et les séditions, et met les souverains à l'abri des entreprises des brouillons et des factieux, en apprenant aux sujets que ce n'est pas à eux qu'il appartient de juger leurs souverains ou d'élever sous un prétexte quelconque leur autorité au-dessus de la leur, mais à une puissance supérieure, d'espèce différente, à laquelle sont soumis les princes chrétiens aussi bien que leurs sujets; à une puissance enfin qui n'use point de son droit par caprice, mais qui le fait avec toute la maturité de réflexion qu'exige l'importance de la chose, après s'être pleinement instruite de la question, avoir écouté contradictoirement les deux parties et qui sait au besoin soutenir l'autorité des princes contre l'injuste agression de leurs sujets révoltés. Telle est donc la différence du sentiment des catholiques d'avec celui des protestants que,

tandis que ceux-ci font dépendre du caprice des sujets la vie aussi bien que l'autorité des rois, ceux-là mettent les rois à l'abri et des caprices et de la fureur d'une aveugle multitude. Mais ce qui rend si odieuse aux protestants cette autorité des souverains pontifes, c'est précisément de voir en elle la ruine de cette autre espèce d'autorité qu'ils s'arrogent à eux-mêmes sur leurs souverains en se permettant de s'insurger contre eux póur appuyer leur secte.

4. L'auteur de la *Réponse à l'Avis aux réfugiés* n'avait donc pas besoin, pour nous prouver que ses huguenots admettent le principe de la soumission aux puissances, de nous rappeler leur synode de Tonneins de l'an 1614, où fut condamné par eux le livre de Suarez dans lequel ce célèbre auteur soutenait, contrairement à la déclaration de Jacques I[er], roi d'Angleterre, le pouvoir indirect du pontife romain, puisqu'on sait fort bien que le motif de cette condamnation ne fut pas le désir de soutenir l'indépendance du roi très-chrétien leur propre souverain, mais la haine conçue par eux contre l'Église romaine et contre le pouvoir pontifical et le désir de se concilier les bonnes grâces d'un roi protestant étranger, tel qu'était Jacques I[er], contre qui Suarez avait dirigé son écrit. Car comme ce prince hérétique avait adressé une lettre et envoyé un député à l'assemblée de Tonneins, dans le dessein d'établir l'uniformité de sentiments, si souvent tentée et toujours échouée, entre les prétendues Églises réformées de France et la soi-disant Église d'Angleterre sur plusieurs points essentiels de religion, et qu'il avait pour cet effet offert à ce synode sa protection royale, le synode, pour complaire à ce prince hérétique, condamna le livre composé contre lui par Suarez en faveur du pouvoir indirect du pontife romain sur le temporel des rois dans les causes qui intéressent la religion. Et ce qui prouva clairement que le dessein de cette assemblée était en effet de faire plaisir au roi en condamnant le livre de Suarez, c'est la réponse qu'elle fit à ce souverain dans la lettre où, parlant entre autres choses de l'union des Églises protestantes de France et d'Angleterre proposée par le roi Jacques, elle s'exprime en ces termes : « Nous prions aussi de tout notre cœur et de

« toutes les facultés de notre âme que cette sainte œuvre puisse « s'avancer pour la plus grande gloire de Dieu à la confusion « des ennemis de la vérité, dont nous condamnons la détes« table doctrine des régicides, qui viole la sacrée majesté des « rois, et leur proposition par laquelle ils soutiennent que le « pape peut interdire tout un royaume (1). » En s'exprimant ainsi cette assemblée a certainement voulu, pour gagner les bonnes grâces du roi d'Angleterre, lui mettre sous les yeux la condamnation qu'elle avait faite, en pensant à lui, du livre de Suarez sur le pouvoir indirect du pape à l'égard des rois et des princes chrétiens (2), quoique ce ne soit que par une horrible calomnie qu'elle appelle doctrine des régicides la doctrine de ce célèbre auteur. Vainement donc l'auteur de la *Réponse à l'Avis aux réfugiés* s'efforce de montrer la fidélité des huguenots envers les princes, en vantant leur zèle à condamner le sentiment des catholiques, qui soumettent en certains cas le pouvoir des souverains à la décision et à l'autorité de l'Église et du pontife romain, puisque ce zèle a plutôt pour objet d'anéantir l'autorité de l'Église romaine que de garantir le pouvoir temporel des rois contre les entreprises des papes. Ce qu'il est pourtant bon de remarquer dans cet écrivain, c'est ce qu'il lui plaît de nous attester que les huguenots ont été les premiers en France qui se soient élevés contre ce pouvoir indirect du pape, et que le clergé catholique de France le soutenait au contraire jusqu'en 1614, qui était précisément l'année où ils condamnaient eux-mêmes ce sentiment : « Ce qu'il y a d'extrêmement remarquable dans « cette affaire, disent-ils, c'est que, dans le temps que le clergé « réformé assemblé en synode établissait l'indépendance des « rois, le clergé papiste, qui se trouvait aux États, faisait « rage pour la détruire (3). » Et il passe de là à démontrer que la Sorbonne avait été de ce même avis, que le roi et le

(1) *Synode national tenu à Tonneins*, tom. II des *Actes ecclésiast. et civils de tous les synodes nationaux des Églises réformées de France*, pag. 65.
(2) *Synode tenu à Tonneins, additions aux matières générales*, art. 2, tom. II des *Actes*, etc., pag. 39.
(3) *Réponse à l'Avis aux réfugiés*, page 160.

royaume de France étaient soumis au pouvoir du pontife romain; en quoi il ne fait que dire la vérité, comme nous le prouverons dans le paragraphe qui vient après celui-ci. Mais c'est bien injustement qu'il attribue aux catholiques qui soutiennent ce sentiment les conséquences fâcheuses que nous attribuons nous-mêmes, et avec bien plus de raison, à l'opinion qui fait dépendre les princes de l'autorité de leurs sujets, opinion qui est aujourd'hui la plus en vogue chez les protestants, comme on peut s'en assurer par les écrits de Locke, de Noodt et d'autres écrivains de la religion prétendue réformée.

5. Mais comme ce n'est pas ici le moment de prouver la vérité de la première de ces deux doctrines, il nous suffira de faire voir la fausseté de la seconde, qui, en soumettant les princes au pouvoir du peuple et en attribuant à celui-ci le droit de les déposer quand ils sont mauvais, est directement contraire à la sainte Écriture, qui nous enseigne que nous devons obéir à nos souverains, quelle que soit leur impiété et leur scélératesse, et rend incertaine et flottante l'autorité des princes en la soumettant aux passions et aux caprices des esprits inquiets ou mécontents, renversant ainsi ce bel ordre providentiel que Dieu a établi entre les rois et les sujets pour la paix du monde. Et quoique nous tombions d'accord que la source ou l'origine de la puissance publique réside dans la multitude, ainsi que nous nous en sommes expliqué plus haut, nous nions cependant que, la puissance publique étant une fois transférée au prince, le peuple conserve toujours sur lui un droit de souveraineté; nous disons au contraire qu'il ne lui reste plus dès lors que le devoir d'obéir, et qu'il n'existe qu'un cas où il puisse se soustraire à cette obéissance, comme en conviennent les plus ardents défenseurs de la puissance royale, savoir celui où le prince deviendrait l'ennemi public et déclaré de tout son peuple et où il chercherait à détruire la société civile : car nous disons qu'alors, et pour les raisons touchées plus haut, le peuple pourrait, non à titre de souveraineté, mais en vertu du droit naturel qu'il a de se défendre, résister au prince et même le déposer, si le salut public l'exige

ainsi. Nous ne saurions acquiescer à l'opinion de quelques-uns, qui, déniant au peuple et à la société humaine le droit naturel de se donner un gouvernement pour sa propre conservation, surtout depuis que le péché de notre premier père Adam a rendu cette institution nécessaire, et voulant que la souveraineté soit un don gratuit de Dieu, supérieur au droit naturel de la société humaine, et que le souverain tienne son pouvoir non de la société même, mais immédiatement de Dieu (1), sont par là même obligés de refuser à la société civile le droit naturel de se mettre en sûreté contre la violence d'un prince persécuteur ou ennemi du bien public. Nous regardons même ce sentiment comme faux et comme tout à fait injurieux à la société humaine; car, quoiqu'il soit vrai que la souveraineté est un don gratuit de Dieu, ce don toutefois n'a pas été accordé pour l'avantage d'un individu quel qu'il soit, mais pour le bien général de tous les hommes, à qui Dieu a donné, avec les lumières naturelles nécessaires pour se mettre en société, la faculté d'établir, non pour leur mal, mais au contraire pour leur bien, la puissance publique, qui, dans l'ordre de sa providence, est le moyen de conserver les hommes dans l'état de société; et bien que Dieu permette quelquefois, pour nous punir de nos fautes, qu'il y ait de méchants princes qui oppriment leurs sujets par la violence (2), ce n'est pas là cependant le but qu'il s'est proposé en donnant aux hommes la faculté de se créer des gouvernements; mais alors sa justice est forcée par nos crimes, malgré ses intentions bienveillantes, de convertir en châtiment pour nous ce que sa bonté avait primitivement institué pour notre bien. Mais hormis le cas où le prince deviendrait l'ennemi de tous ses sujets, ceux-ci ne peuvent, quelque mauvais qu'il soit d'ailleurs, se

(1) Nicole, *de l'Unité de l'Église, ou Réfutation du nouveau système de M. Jurieu*, liv. III, chap. 10.

(2) Ariost., can. XVII, stan. 1 :

« Il giusto Dio, quando i peccati nostri
« Han di remission passato il segno,
« Acciocche la giustizia sua dimostri
« Eguale a la pietà, spesso dà regno
« A tiranni atrocissimi ed a mostri,
« E dà lor forza e di mal fare ingegno. »

« Souvent le juste Dieu, lorsque nos péchés ont lassé sa clémence, pour montrer que sa justice est égale à sa bonté, livre la royauté à d'affreux tyrans et à des monstres de cruauté, à qui il donne et la volonté et le pouvoir de mal faire. »

soustraire légitimement à l'obéissance qu'ils lui doivent en ce qui concerne la société civile; et ils ne doivent pas même pour cause de religion lui résister de leur autorité privée, si ce n'est dans le cas où ce prince serait infidèle et que, persécutant la vraie religion dans la personne de ses sujets, il les forcerait violemment à se révolter contre Dieu. Et il ne s'ensuit pas de là que les sujets puissent pour une cause semblable refuser l'obéissance à leur prince, si celui-ci est chrétien; car, comme les princes infidèles sont hors de l'Église et qu'il n'appartient pas à celle-ci de juger ceux qui sont hors de son sein, les sujets, quoique chrétiens, n'ont pas besoin d'attendre la décision de cette même Église pour se soustraire à l'obéissance de tyrans qui les persécuteraient dans leurs biens et dans leur vie pour les forcer de manquer de fidélité à leur Dieu, et alors les sujets, se trouvant dans le cas d'une légitime défense, pourraient licitement user du droit naturel de se défendre contre leur propre souverain toutes les fois qu'ils pourraient le faire avec prudence et profit (1). Mais s'il s'agit au contraire de princes chrétiens, comme ceux-ci, pour les crimes qu'ils peuvent commettre contre la religion aussi bien que pour le reste, sont obligés de reconnaître l'autorité de l'Église, il n'appartient pas aux sujets de se soustraire à l'obéissance qu'ils leur doivent avant que l'Église ait prononcé à leur égard, et ils ne peuvent s'arroger le droit de les juger ou de s'élever au-dessus d'eux pour des crimes dont eux seuls auraient la conscience à l'exclusion de la puissance publique établie dans l'Église. D'ailleurs, autre est la question de savoir si, les princes venant à troubler la religion ou à porter leurs sujets à manquer de fidélité à Dieu, ceux-ci sont par là même déliés du devoir de fidélité à leur égard, autre est celle de savoir en quels cas la religion est réellement violée par les princes d'une manière directe ou indirecte, au point que les sujets ne soient plus liés envers eux

(1) Cette raison, comme cette exception, me paraît inadmissible. Si l'Église ne juge pas ceux qui sont hors de son sein, elle doit juger du moins ceux qui sont devenus ses enfants, et par conséquent c'est à elle à examiner si les sujets dont il s'agit sont dans le cas d'user du droit naturel de défense à l'égard de leur prince, même infidèle. (*Note du traducteur.*)

par leur serment de fidélité. Un jugement de cette nature ne peut appartenir qu'à l'Église, qui seule a le droit de connaître des causes qui intéressent immédiatement ou médiatement la religion.

6. Et quoique le lien de fidélité qui tient les sujets dans la dépendance du prince, quel que soit du reste le principe de ce lien, n'importe que ce soit une convention ou un consentement tacite, ou que ce soit un serment, soit dissous de lui-même du moment où le prince abuse de son pouvoir pour la ruine de la religion dans son royaume, ou contrairement au but pour lequel son pouvoir a été institué, toutefois, avant que les sujets puissent se considérer comme affranchis du devoir de fidélité et se mettre en devoir de résister à leur prince, il est indispensable qu'une autorité supérieure leur déclare que ce dernier est déchu du trône pour son hérésie ou son impiété. Car il ne faut pas penser que ce lien soit rompu alors par les sujets, puisque c'est le prince lui-même qui le rompt, lorsqu'il vient à perdre son droit au trône par la perversité de sa conduite. Mais il ne saurait appartenir en aucune manière aux sujets de déclarer en quels cas le souverain perd ce droit de souveraineté sur ses peuples. Le jugement qu'ils s'attribueraient alors serait contre toutes les règles et renverserait tout l'ordre des choses. Ainsi un pareil sentiment n'est pas seulement faux, mais il est encore séditieux, puisqu'il met imprudemment l'autorité des princes à la discrétion de leurs sujets, qui, sous prétexte de religion, pourraient satisfaire leur mécontentement en se révoltant contre leurs maîtres et en leur résistant à main armée. Qui ne sait les ravages qu'a causés dans les royaumes catholiques cette prétention des sujets à juger eux-mêmes leurs souverains sous le beau prétexte de la liberté de conscience? Le doux nom de liberté a toujours servi de voile à la révolte, et jamais il ne s'est trouvé un seul perturbateur du repos public, un seul usurpateur de couronnes qui n'ait allégué un semblable prétexte (1). Mais ce mot surtout de liberté de con-

(1) « Sæpe libertas et speciosa nomina prætexuntur ; nec quisquam alienum servitium et dominationem concupivit, ut non eadem ista vocabula usurparet. » Iustinus, lib. XVIII, cap. 1.

science a été comme une torche funèbre, qui a allumé d'implacables dissensions entre les États chrétiens, qui a armé les sujets contre leurs princes légitimes et en répandant la dévastation dans des provinces entières a semé partout le carnage et la mort.

7. Il n'y a donc nul besoin de tant chercher pour trouver de quelle source fangeuse est sortie cette erreur pestilentielle qui a infecté, tant d'esprits. On sait bien qu'elle a toujours eu pour auteurs et pour partisans ceux qui ne pouvaient couvrir leurs révoltes contre les rois catholiques qu'au moyen de cet apparent et séditieux prétexte de liberté de conscience. Mais cela n'empêche pas que les deux opinions opposées ne conspirent également au soutien de l'hérésie : car si le prince est hérétique, alors on lui attribue un pouvoir absolu et indépendant sur ses sujets catholiques, et il ne se trouve aucun cas où ceux-ci puissent être dispensés de lui obéir et autorisés à lui résister; s'il s'agit au contraire d'un prince catholique, alors ses sujets hérétiques peuvent invoquer la liberté de conscience, et à ce titre lui refuser l'obéissance et lui résister ouvertement, quelque justes que puissent être les décrets qu'il portera contre leur secte. Il faut donc s'étonner que, malgré le but visible de ces deux opinions, il y ait encore des hommes professant la religion romaine qui se fassent partisans soit de l'une, soit de l'autre.

8. Que les princes religieux voient maintenant comment leur puissance et leur autorité peut être assurée entre ces deux opinions contraires. La première sans contredit les favorise outre mesure; mais par là même qu'elle les favorise trop elle leur est préjudiciable en précipitant leurs sujets dans l'extrémité opposée, quand elle vient à être mise en pratique. Et l'expérience a fait voir que jamais cette opinion n'a garanti l'autorité des princes et qu'elle ne la garantira jamais. La seconde les expose à la fureur et aux révoltes de leurs peuples. Combien ne serait donc pas plus salutaire et plus avantageuse aux souverains catholiques, ainsi qu'à la tranquillité publique de leurs États, la vraie et solide doctrine des théologiens romains, qui, en soumettant la puissance temporelle des princes au ju-

gement de Église dans les choses où il s'agit de religion, met un frein tout à la fois et à l'impiété des mauvais princes et à l'emportement des sujets brouillons! Je sais que cette doctrine, quoique soutenue par les plus grands et les plus saints théologiens qui aient illustré depuis nombre de siècles l'Université de Paris (1) et confirmée par une longue liste de faits anciens et irréfragables (2), est représentée aujourd'hui aux yeux des princes sous d'odieuses couleurs et de manière à leur en inspirer de l'effroi; mais cependant mon intention n'est pas de la prouver par des raisons théologiques, ni de la démontrer par une suite de faits ou d'exemples qui n'admettent pas de réponse; car je sais que cette tâche a été parfaitement remplie par de célèbres et immortels écrivains : tout ce que je me propose, c'est de faire tomber ce masque odieux dont quelques écrivains courtisans se sont attachés depuis quelques années à la couvrir, comme l'a fait encore Bossuet dans cette *Défense* qu'il a entreprise de la malheureuse déclaration de 1682.

§ VIII.

ON EXPOSE L'ÉTAT DE LA QUESTION ET ON PROUVE QUE LE SENTIMENT QUI SOUMET EN MATIÈRE DE RELIGION LE POUVOIR TEMPOREL DES PRINCES A L'AUTORITÉ DE L'ÉGLISE N'ENTRAÎNE POINT LES AFFREUSES CONSÉQUENCES QUE BOSSUET EN DÉDUIT; ON FAIT VOIR AU CONTRAIRE QUE CE SENTIMENT EST FAVORABLE AU REPOS ET A LA SURETÉ DES SOUVERAINS.

Sommaire.

1. Le pouvoir attribué au pape de déposer les princes et de délier leurs sujets du serment de fidélité, ou, pour mieux dire, de déclarer en quels cas les princes sont déchus de leurs droits au trône, et leurs sujets affranchis de l'obligation de leur être fidèles, est nécessaire à la sûreté des princes eux-mêmes.
2. Vice du raisonnement par lequel Bossuet prétend prouver que des conséquences funestes et détestables s'ensuivent de ce pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des rois.

(1) Alexander Halensis, p. 3, summ. q. 48, memb. 1, art. 3, § 2; D. Thomas, II, 2, q. 12, art. 2, in corp., et 2, 2, q. 60, art. 6, ad 3; D. Bonaventura, lib. *de Ecclesiast. hierarchia*, p. 2, cap. 1, tom. VII operum; Henricus Gandaven., Quodlibet 6, q. 23; Ægydius Romanus, lib. *de Potest. ecclesiast.*; Joannes Gerson, p. 4, *Sermo de pace, et unitate Græcorum*, considerat. 5.

(2) Vid. Cardin. Bellarmin., lib. v, *de Roman. Pontif.*, cap. 7, et Card. Sfondrat., *Regal. sacerdot.*, lib. 1, § 15.

3. Le vice de ce raisonnement prouvé par quelques exemples.
4. Réfutation de la réponse de Bossuet à la raison que donnait le cardinal du Perron pour prouver que notre sentiment met en sûreté la vie des princes même déposés. L'Église, en déposant les princes, n'a que leur amendement en vue. Les princes déposés ne perdent point la faculté de recouvrer la dignité royale, tant qu'il reste quelque espérance de leur amendement. En s'amendant ils recouvrent leur droit au trône.
5. Funestes conséquences qui découlent de l'opinion de Bossuet. Le pouvoir de l'Église sur les princes sert à tenir en bride les sujets mécontents, afin qu'ils n'abusent pas du prétexte de la religion pour se révolter contre leurs souverains.

1. Les gallicans de nos jours, voyant l'opinion nouvelle et singulière qu'ils ont embrassée par rapport au pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des rois destituée d'autorités et de raisons tout à la fois, et la doctrine ancienne et jusqu'aujourd'hui commune parmi les catholiques qui soumet à la puissance spirituelle du pape le pouvoir temporel des princes séculiers difficile à ébranler par de solides preuves, mettent toute leur application à présenter cette doctrine sous un mauvais jour et à la faire paraître tout autre qu'elle n'est dans la réalité. Ils voudraient faire accroire que nous attribuons au pape le pouvoir d'empiéter à toute occasion sur les États des princes, de les détrôner à tout moment sous prétexte de religion et de délier au gré de leur caprice les sujets du serment de fidélité. Mais il n'est rien de tout cela. Le pape, absolument parlant, n'a pas le pouvoir de déposer les rois ni d'exempter leurs sujets du devoir de leur être fidèles, mais seulement celui de déclarer en quels cas les princes sont déchus pour cause de religion de leurs droits au trône et leurs sujets dispensés du devoir de leur obéir. Il n'y a que cette déclaration qui soit au pouvoir de l'Église. Du reste, quand les princes catholiques, en violant le serment qu'ils ont fait à Dieu de conserver dans leurs États la vraie foi, se révoltent contre lui en persécutant la religion, ils se dépouillent eux-mêmes de leurs droits au trône et rompent de leurs propres mains tous les liens qui pouvaient leur tenir attachés leurs sujets. Néanmoins, comme un jugement dont les suites sont si graves doit être réservé à l'Église, c'est à celle-ci à déclarer en quels cas la religion se trouve avoir tellement à souffrir que le prince

soit censé avoir perdu ses droits au trône et ses sujets être absous du devoir de fidélité. De là il résulte évidemment que ce pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des rois est un frein imposé à la cupidité des sujets, qui ne peuvent ainsi trouver dans la religion aucun prétexte pour se révolter contre leurs souverains.

2. Je ne sais maintenant comment ce sentiment ainsi exposé a pu inspirer une telle horreur à Bossuet qu'il s'est permis d'écrire qu'il s'ensuit de là d'horribles conséquences, que devraient détester ses partisans eux-mêmes (1). Mais il n'allègue en preuve de son étrange assertion que le discours d'un prince du sang royal adressé au roi Louis XIII dans l'assemblée des états généraux de France de l'année 1615, où cette question fut agitée avec chaleur. « Supposons, disait ce prince, que l'on « sache qu'un roi est excommunié et déposé : il est certain « qu'il ne pouvait être mis à mort tant qu'il était roi ; mais de« puis qu'il est déchu de ses droits au trône et qu'il a perdu « son caractère royal, si, ne faisant cas ni du pouvoir spiri« tuel du pape ni du pouvoir temporel du nouveau roi légiti« mement substitué à sa place, il continue à prendre le titre de « roi, il sera certainement dévoué à la mort comme usurpa« teur, et le premier qui le rencontrera pourra le tuer comme « ennemi public. » Tel est le discours ou le raisonnement rapporté par Bossuet, et dont il se sert pour faire peur de notre doctrine à ses lecteurs. Mais, à dire la vérité, ce raisonnement est si pitoyable que le savant écrivain qui le rapporte en preuve de ce qu'il avance se serait bien gardé de le faire valoir s'il l'avait examiné de près. D'abord rien de plus faux que la dernière conclusion, savoir, qu'un roi déposé, ou même usurpateur injuste d'un royaume qui n'est plus le sien, puisse être licitement mis à mort comme ennemi public par le premier qui le rencontrera; car, bien que cette proposition impie et scandaleuse et déjà condamnée dans Jean Petit ait été quelque temps admise en France par un petit nombre de brouillons et de fanatiques, elle n'en a pas moins été et n'en

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. 1, sect. 1), cap. 3.

sera pas moins toujours détestée par tous les gens de bien. Supposons toutefois que ce roi déposé puisse être mis à mort, je ne dis pas par le premier venu, mais par l'autorité publique ; pour qu'il soit passible de cette peine il faut supposer qu'il ne fait nul cas ni du pouvoir spirituel du pape ni du pouvoir temporel du nouveau roi, et qu'il cherche à envahir le royaume dont il a été expulsé. Mais supposons maintenant qu'il se soumette au pouvoir spirituel, qu'il n'entreprenne rien contre le pouvoir temporel, pourra-t-il avoir toujours à craindre cette fin funeste et tragique? Assurément non. Donc ce n'est pas parce qu'il a été déposé par l'autorité de l'Église qu'il peut avoir à craindre une semblable fin, mais pour quelque autre raison contraire à l'intention de l'Église elle-même.

3. Mais quoique la faiblesse de ce raisonnement saute aux yeux, on peut la rendre encore plus évidente au moyen d'un autre raisonnement tout semblable qu'on ferait pour prouver la fausseté de cette autre opinion que soutint Bossuet de la supériorité du concile sur le pontife romain. Car on pourrait dire de même : Supposons que le pape soit déposé par un concile général comme hérétique ou scandaleux : il est certain que, tant qu'il était pape, sa personne sacrée ne pouvait être violée par qui que ce fût, et nous ne saurions croire que Bossuet, quoiqu'il se montre plus respectueux pour les rois que pour les papes, croie cependant la personne des derniers moins inviolable que celle des premiers ; mais lorsque celui qui était pape a cessé de l'être, si, ne faisant nul cas de l'autorité du concile, pas plus que de celle du pape légitimement établi à sa place, il se porte lui-même pour pape, qu'il divise l'Église de Dieu, qu'il s'efforce d'envahir par les armes l'autorité pontificale, il est certain, ajouterait-on, qu'alors il pourra être envoyé au dernier supplice comme coupable du crime de lèse-majesté divine et humaine. Or si, tirant parti contre Bossuet de ce raisonnement, on lui eût dit que de son opinion il s'ensuivrait donc aussi d'horribles et affreuses conséquences, savoir, qu'un pape pourrait être condamné à mort et exécuté comme un malfaiteur, Bossuet n'aurait-il pas répondu avec un sourire amer que de telles conséquences ne s'ensuivraient pas de la déposition du

pape, mais bien de la perversité et de l'obstination de ce pape déposé?

4. Non moins faible que ce raisonnement est la réponse qu'il oppose à la raison donnée par le cardinal du Perron pour prouver que les rois déposés n'ont point à craindre pour cela d'être mis à mort, puisque, disait ce savant cardinal, ils peuvent toujours en s'amendant recouvrer tous leurs droits au trône. Bossuet dit à cela que cette réponse n'est qu'un jeu, et pour le prouver il ajoute : « Supposons que le roi déposé déclare la guerre à ses anciens sujets, qu'il bouleverse l'État pour faire entrer les villes et les provinces dans son parti, on sait d'avance ce que peut attendre un sujet révolté d'un roi légitime, et ce qu'il en recevra ne pourra être rien de moins que la mort. Mais ne voit-il pas qu'en parlant ainsi il tombe dans le paralogisme appelé *non causa pro causa* par les logiciens? Si un roi déposé se met en guerre contre ses sujets en portant le trouble et la division dans les villes et les provinces, il se rend digne de mort par une semblable conduite; Bossuet ne voit-il pas que cette flétrissure que s'attire un pareil prince est la conséquence non de sa déposition, mais de sa méchanceté et de sa perfidie? Ne voit-il pas que la condamnation de cet ex-roi viendrait de causes toutes contraires aux intentions de l'Église, qui en déposant les rois ou les déclarant déposés a en vue leur amendement, et non leur obstination dans le mal? Au reste la raison donnée par le cardinal du Perron pour prouver que les rois n'ont point à craindre d'être mis à mort même après qu'ils ont été déposés est tellement forte que Bossuet a bien pu l'éluder, mais non la réfuter. Car il est certain que ce pouvoir attribué au pape sur le temporel des rois, étant purement spirituel, a pour but bien moins la punition que l'amendement de ceux contre qui il est employé. C'est pourquoi les rois déposés ne perdent jamais entièrement la faculté de recouvrer la royauté, tant qu'il y a espérance pour l'Église de les voir s'amender. Aussi les dépositions qui ont eu lieu, comme nous le ferons voir dans la suite, tenaient bien plus de la simple suspense que de la destitution absolue, puisque l'Église en les décrétant se proposait d'amener les princes à pourvoir à leur salut en rentrant

en eux-mêmes, et non de précipiter leur ruine. Si donc un prince déposé s'humilie devant l'Église, s'il rétracte le mal qu'il a fait, s'il fait disparaître les causes qui l'ont rendu indigne du trône, son droit continuera de subsister, et on ne mettra point d'autre roi à sa place; mais l'Église elle-même interposera en sa faveur son autorité, afin qu'aucun de ses sujets ne s'oppose à ce qu'il reprenne les rênes du gouvernement, comme nous verrons que l'ont toujours fait les papes même que Bossuet a blâmés si injustement pour avoir usé de ce pouvoir à l'égard de quelques méchants princes. Mais il ajoute que quelques théologiens, se prévalant de l'exemple du grand prêtre Joïada, qui dépouilla Athalie de la royauté et bientôt après de la vie, attribuent au pontife romain le souverain pouvoir non-seulement sur la royauté, mais encore sur la vie des rois; et il prend de là occasion de décrier notre doctrine comme fertile en conséquences fâcheuses et funestes. Un écrivain pourtant aussi sage que Bossuet aurait dû se donner de garde d'attribuer à ce sentiment pris en lui-même l'excès dans lequel sont tombés quelques-uns de ses partisans, d'autant plus que, comme le rapporte Bossuet lui-même, cet excès a mérité les censures du saint-siége; et il aurait dû reconnaître la modération avec laquelle le grand cardinal du Perron et tant d'autres illustres théologiens soutiennent ce pouvoir indirect attribué à l'Église. Nous n'avons pas moins horreur que lui de pareilles excentricités, et nous sommes fermement convaincu que l'action de Joïada ne saurait être citée pour exemple ou alléguée en preuve d'un pouvoir semblable que posséderait en vertu de son titre le souverain pontife des chrétiens.

5. Mais puisque Bossuet voit tant d'horribles fantômes là où il n'y a rien en réalité, faisons-lui voir maintenant de ces mêmes monstruosités là où elles sont, et invitons-le à bien considérer d'où elles tirent leur origine : il verra que c'est de son opinion même. Supposons donc que les peuples ou les sujets d'un roi qui aurait apostasié la foi catholique et qui persécuterait la religion soient persuadés qu'il n'a pas plus à craindre pour cela l'autorité de l'Église en ce qui concerne son pouvoir temporel, ce prince devra-t-il dès lors se croire en sûreté? L'opinion de

ceux d'entre les protestants comme d'entre les catholiques qui le font indépendant en tout cas de l'autorité de l'Église suffira-t-elle pour réprimer l'ardeur et le zèle de ses sujets, en sorte qu'ils se croient dispensés de l'obligation de prendre les armes pour le maintien de leur liberté de conscience? Les exemples funestes de tant de guerres civiles, de tant d'insurrections téméraires entreprises pour cause de religion contre des souverains légitimes, et à une époque où l'on prêchait plus que jamais l'indépendance du pouvoir royal, ne nous disent-ils pas assez que le sentiment de la religion est tellement imprimé dans les âmes qu'il n'est personne qui ne croie juste et permis de s'armer même contre le souverain qui voudrait la détruire, et que lorsque l'ardeur des peuples n'est pas retenue par l'impuissance des moyens il n'y a rien qui puisse l'arrêter? Ainsi cette opinion de Bossuet, d'origine toute moderne, a pour résultat d'autoriser les simples sujets à s'arroger sur leurs souverains un pouvoir qu'il refuse d'accorder à l'Église, et fournit aux mécontents l'occasion de se révolter contre leurs maîtres sous le premier prétexte venu de religion. Mais supposons au contraire que les peuples soient convaincus qu'il n'appartient qu'à l'Église de décider en quels cas les princes perdent leurs droits à la souveraineté pour cause de religion et les sujets cessent d'être liés envers eux par leurs promesses ou leurs serments de fidélité, sans qu'il puisse être permis à ceux-ci de refuser l'obéissance à ceux-là à moins d'une déclaration de l'Église, les esprits trop ardents seront contenus par là même, et les mécontents n'auront plus tant de facilité à couvrir leurs révoltes du manteau de la religion. Si donc on examine à fond notre doctrine, on verra que, bien loin d'être menaçante pour les princes, elle assure plutôt leur tranquillité. Mais il est temps de voir combien cette mêmedoctrine était généralement admise en France par les catholiques il n'y a pas plus de deux siècles.

§ IX.

SENTIMENT DES DEUX PREMIERS ORDRES DE L'ÉTAT EN FRANCE CONCERNANT LE POUVOIR INDIRECT DE L'ÉGLISE SUR LE TEMPOREL DES ROIS POUR CAUSE DE RELIGION EXPRIMÉ ET SOUTENU DANS L'ASSEMBLÉE DES ÉTATS GÉNÉRAUX DE 1615.

Sommaire.

1. Le pouvoir indirect du pape sur le temporel des rois soutenu aux états généraux de France en 1615 par les deux premiers ordres de l'État. Harangue prononcée par le cardinal du Perron au nom et de la part des deux premiers ordres.
2. Le sentiment contraire était considéré comme ayant Calvin pour auteur : c'était celui que soutenaient ses disciples ; réfutation d'une fausse assertion du jésuite Maimbourg.
3. Le cardinal du Perron soutient le pouvoir du pape sur les rois au nom et de la part des deux premiers ordres. Rejet de l'opinion du tiers état.
4. Réfutation des réponses essayées par Bossuet à l'objection tirée de l'assemblée des états généraux de 1615. Le clergé de France dans sa déclaration de 1682 s'est montré infidèle aux traditions de ses pères. Vains efforts de Bossuet pour atténuer l'effet de la harangue du cardinal du Perron.

1. Puisque Bossuet et quelques autres écrivains français de son siècle et du nôtre ont tant d'horreur pour cette antique doctrine de tout le monde catholique, ils devraient nous expliquer d'où leur vient cette grande aversion qu'ils en ont conçue ; car il est certain qu'un siècle seulement auparavant elle ne déplaisait pas à la meilleure et à la plus saine partie de cette illustre nation. Bien plus, elle passait pour être le sentiment commun et constant de toute l'Église et même de la France, et l'opinion contraire était jugée nouvelle et un des fruits de l'école de Calvin. Je n'ai besoin pour le prouver que de mettre sous les yeux du lecteur la manifestation que firent de leurs sentiments sur cette question les deux corps du clergé de la noblesse de France aux états généraux de 1615 tenus à Paris, lorsque la chambre du tiers état, composée d'hommes du peuple, infectés pour la plupart des erreurs des huguenots, proposèrent, entre autres articles dont ils demandaient arrogamment la confirmation aux deux autres ordres, celui-ci en particulier, que le pape n'a sur les rois aucun pouvoir, et que les sujets ne peuvent en aucun cas être déliés du serment

de fidélité fait à leurs princes. Les deux autres ordres du clergé et de la noblesse s'opposèrent avec vigueur à cette demande, et se firent un devoir de la combattre en prenant pour leur organe l'immortel cardinal du Perron, qu'ils chargèrent de traiter la cause et à qui ils adjoignirent même des députés en preuve de la communauté de leurs sentiments. Mais il est bon d'entendre le cardinal lui-même exprimer le sentiment des deux chambres dont il était l'interprète à la chambre du tiers état : « Considerez, dit-il, que ce n'est point moy que vous « écoutez. Car ce n'est point moy qui parle en cette cause, mais « tout le corps de l'ordre ecclesiastique et tout celuy de la no- « blesse, qui lui a donné adjonction, et a deputé ces douze « seigneurs, pris des douze gouvernemens du royaume, afin « d'autoriser mes paroles de leur presence, ct temoigner en « cette occasion la mesme dévotion que leurs predecesseurs « ont portée à l'Église. » Puis venant à la réfutation de l'article proposé, il ajoute : « Vostre article contient la negative, « à sçavoir, qu'il n'y a aucun cas auquel les sujets puissent estre « absous du serment de fidelité qu'ils ont fait à leurs princes ; « et au contraire toutes les autres parties de l'Église catholique « depuis que les écoles de théologie y ont esté instituées, jus- « ques à la venue de Calvin, tiennent l'affirmative, à sçavoir, « que quand un prince vient à violer le serment qu'il a fait « à Dieu et à ses sujets de vivre et mourir en la religion ca- « tholique, et non-seulement se rend arien ou mahométan, « mais passe jusques à declarer la guerre à Jesus-Christ, c'est- « à-dire jusques à forcer ses sujets en leurs consciences, et les « contraindre d'embrasser l'arianisme ou le mahometisme, ou « autre semblable infidélité, ce prince-là peut estre declaré « dechu de ses droits comme coupable de felonie envers celuy « à qui il a fait le serment de son royaume, c'est-à-dire envers « Jesus-Christ, et ses sujets estre absous en conscience, et au « tribunal spirituel et ecclesiastique, du serment de fidelité « qu'ils luy ont presté ; et que ce cas-là arrivant, c'est à l'au- « torité de l'Église résidente, ou en son chef, qui est le pape, ou « en son corps, qui est le concile, de faire cette declaration. « Et non-seulement toutes les autres parties de l'Église catho-

« lique, mais mesme tous les docteurs qui ont esté en France « depuis que les écoles de théologie y ont été instituées, ont « tenu l'affirmative, à sçavoir, qu'en cas de princes hérétiques « ou infideles, et persecutant le christianisme ou la religion « catholique, les sujets peuvent estre absous du serment de « fidelité (1). »

2. Tel était, il y a (deux) siècles, le sentiment adopté par les deux premiers ordres du royaume de France touchant cette doctrine, qui est aujourd'hui si injustement condamnée et réprouvée par (quelques) écrivains de cette même nation, en même temps que le sentiment contraire, si en vogue aujourd'hui parmi ces mêmes écrivains, était considéré alors comme nouveau et comme n'ayant d'autre origine que l'école de Calvin. Aussi a-t-on vu dans la suite les sectaires que nous venons de nommer compter cet article parmi les principaux de leur fausse croyance, non en vue de défendre l'autorité royale, à laquelle, par l'esprit même de leur secte, ils se sont toujours montrés fort hostiles toutes les fois qu'ils se sont vus en force de lui résister, mais pour semer des divisions entre la cour de France et le siége apostolique et pour détacher ce gouvernement, s'ils avaient pu y réussir, de l'obéissance au vicaire de Jésus-Christ et de la communion avec l'Église romaine. Et quoique Louis Maimbourg (2), faisant de vains efforts pour atténuer le fait que nous venons de rapporter, se soit étudié à présenter comme l'expression du sentiment individuel du cardinal du Perron le discours prononcé par ce grand homme au nom et de la part des deux premiers ordres de France représentés par leurs députés, ses assertions, qui ne sont appuyées sur rien autre chose que sur quelques écrits, libelles ou manifestes (3) composés, comme c'est ordinaire en pareilles conjonctures, par quelques membres obscurs du tiers état, restent

(1) Harangue de M. du Perron, apud Charlas, *de Potestate ecclesiastica*, cap. 30, pag. 586 et seq.

(2) *Traite historique de l'etablissement et des prérogatives de l'Église de Rome*, chap. 30.

(3) *Manifeste de ce qui se passa aux étais généraux entre le clergé et le tiers état*, 1615. — *Avis donné au roi en son conseil par M. le prince sur les cahiers du tiers état.*

convaincues de mensonge par les paroles de ce même discours que j'ai rapportées. Elles sont d'ailleurs réfutées par ce qu'a écrit sur ce même fait Barthélemi Gramond, conseiller du roi et président du parlement de Toulouse, qui, en rapportant les sentiments exprimés par le cardinal du Perron dans sa harangue contre l'article proposé par le tiers état, le représente comme également admis par tout le corps du clergé. Il dit fort bien que « le savant cardinal revendiquait au souverain pontife le pouvoir sur les sceptres des rois ; qu'il prouvait que ce pouvoir du siége de Rome sur les rois infectés de l'hérésie avait été reconnu par tous ceux qui avaient écrit sur la théologie avant Calvin ; que l'opinion contraire était nouvelle, et récemment propagée par Calvin et Luther ; que les rois de France font serment à leur sacre d'expulser les hérétiques de leur royaume ; que s'ils tombent eux-mêmes dans l'hérésie, s'ils se font fauteurs d'hérésiarques ou partisans d'erreurs nouvelles, ils doivent être réprimés par le vicaire de Jésus-Christ, à qui la loi réserve le droit de sévir contre le parjure ; que ce sentiment a été celui de tous les siècles passés, et qu'aujourd'hui encore il est répandu dans tout le monde catholique (1). »

3. Mais il dit en même temps que c'est au nom du clergé que le cardinal avait parlé ainsi, et il ajoute qu'il avait démontré que l'opinion contraire avait aplani les voies à l'hérésie de Henri VIII, roi d'Angleterre, qui, justement condamné pour son criminel divorce, s'était révolté contre son juge ; qu'ainsi cette opinion ne tendait à rien de moins qu'à la révolte contre le siége de Pierre (2) ; puis, continuant à raconter

(1) « Vindicabat vir doctus summi pontificis in regum sceptra potestatem : probabat potestati Romanæ sedis in reges hæretica labe infectos subscripsisse quotquot Calvinum ante theologica tractavere. Contrariam opinionem novam esse, Luthero et Calvino auctoribus nuper natam. Sacramento vinciri reges Galliæ ubi inaugurantur pellendis regno suo hæreticis. In hæresim si ipsi degeneres, si fautores hæresiarcharum, si novi dogmatis assertores, deberi ultionem vicario Dei, ad quem unum spectat ex lege perjurii pœna. In eam sententiam exactis sæculis itum ; iri et hodie passim toto orbe catholico. » Gramundus, lib. 1 *Histor.*, sub exitum anni 1615.

(2) « Eo errore primam fuisse Henrico VIII, Angliæ regi, viam in hæresim ; ex injusto repudio justè condemnatum, rebellasse contra judicem suum ; non aliud præcinere thesim quam rebellionem in solium Petri. » Ibid., loc. cit.

que le parlement, abondant dans le sens du tiers état, avait été d'avis qu'on tînt à l'avenir pour une loi fondamentale du royaume que le roi de France ne reconnaissait aucun supérieur en matière temporelle, il ajoute que « le clergé s'était irrité de cette proposition, disant qu'il n'appartenait point au parlement de donner son avis là-dessus sans avoir été consulté; que toute l'autorité du roi était transférée aux états généraux du moment où ceux-ci étaient convoqués, en sorte que tout ce temps devait être considéré comme un temps de vacances pour la magistrature; que le clergé et la noblesse partageaient les mêmes sentiments, et qu'il ne suffisait pas pour faire prévaloir l'opinion contraire qu'elle fût adoptée par le peuple; que les vœux et les suffrages de deux devaient en effet l'emporter sur ceux d'un seul (1). » Ici ce n'est plus le cardinal du Perron qui parle, mais c'est tout le clergé qui affirme que les deux premiers ordres du royaume, savoir le corps des ecclésiastiques et celui des nobles, s'accordaient à penser de même, et que leurs vœux réunis devaient l'emporter de toute manière sur le vœu isolé du tiers état, comme ils l'emportèrent effectivement, puisque, l'article proposé par la troisième chambre avec tant de chaleur et de fracas ayant été non pas seulement ajourné, mais de plus absolument rejeté par les deux autres, il fallut bien s'en tenir à l'ancienne doctrine embrassée par tout le monde catholique et par toute la France elle-même jusqu'à l'apparition de Calvin.

4. Mais comme ce sentiment commun aux deux premiers ordres du royaume de France, publiquement manifesté et solennellement défendu par le cardinal du Perron, fait trop clairement connaître la nouveauté de l'opinion adoptée par l'assemblée du clergé de France dans sa déclaration de 1682, et défendue par Bossuet, celui-ci, pour en énerver la force, met à contribution toutes les ressources de son éloquence, en disant premièrement que le but que se proposait le clergé de France

(1) « Excanduit Clerus, addito non eas esse Parlamenti partes ut ultro respondeat. Comitiis Galliæ generalibus convocatis, regium omne jus translatum in ipsis; adeo ut velut justitio indicto cessare debeat magistratus. Clerum et nobilitatem in eamdem sententiam convenire, nec ideo contrariam opinionem valere, quia ita populus censet. Duorum vota et calculos uni prævalere. » Idem., loc. cit.

aux états généraux de 1615 était seulement d'empêcher que des laïques, tels qu'étaient les députés du tiers état, se mêlassent de trancher une question qui regardait la religion, et que ce fut cette raison qui lui fit rejeter l'article proposé par ces députés, article qui ne pouvait être décidé par les états généraux, dont la convocation avait pour objet les affaires politiques de l'État, et non celles de la religion et de l'Église (1). Il ajoute qu'il n'y a point à s'étonner que le clergé de France assemblé en 1682 ait fait une déclaration que ce même clergé n'avait pas trouvé à propos de faire aux états généraux de 1615, attendu que l'ordre du clergé réuni aux états généraux représentait l'État, et non l'Église, et s'y trouvait convoqué pour délibérer en commun avec les autres ordres, c'est-à-dire avec des laïques touchant les affaires politiques du royaume; au lieu que le corps du clergé convoqué dans ses assemblées pour des matières ecclésiastiques, représentant l'Église de cette nation, pouvait licitement délibérer sur une question ecclésiastique qui appartient au dogme, telle que celle qui fit l'objet de la déclaration de 1682. Enfin, s'y prenant de plus d'une manière pour réfuter les raisons qu'avait produites le cardinal du Perron à l'appui du sentiment qu'il soutenait au nom des deux premiers ordres (2), il prétend attribuer au cardinal seul ce sentiment que nous disons, nous, avoir été alors le sentiment commun de cette brillante élite de la nation française. Mais, pour voir la faiblesse de la première de ces raisons alléguées, il suffit de relire les paroles que j'ai citées tout à l'heure du cardinal du Perron, qui, prenant en main la défense de la doctrine commune, d'après laquelle l'Église a en certains cas le pouvoir de déposer les rois devenus ennemis de la foi, contrairement à l'article proposé par le tiers état, proteste hautement qu'il ne parle pas de son chef, mais de la part et par commission de tout le corps du clergé et de tout celui de la noblesse, qui lui avait adjoint des députés pour témoigner par leur présence que le cardinal, dans cette assemblée,

(1) Bossuet, tom. 1, part. 2, liv. 8 (al. 4), cap. 14.
(2) Bossuet, loc. cit., cap. 15.

ne faisait qu'exprimer les sentiments de tous. « Ce n'est point « moi qui parle en cette cause, disait-il, mais tout le corps « ecclésiastique et tout celui de la noblesse, qui lui a donné « adjonction et a député ces douze seigneurs. » Or, s'il n'avait été chargé d'aucune autre commission que de rejeter la proposition du tiers état par ce simple motif qu'étant relative à une matière de dogme elle ne pouvait se décider par les états généraux convoqués pour délibérer sur les affaires du gouvernement, et non sur les intérêts de la religion, comment aurait-il pu défendre avec tant d'éclat et développer avec tant de solennité le sentiment opposé à celui du tiers état, en le donnant pour adopté communément par les catholiques, pour admis universellement dans toutes les écoles du monde catholique et de la France elle-même jusqu'à l'époque de Calvin? Si les deux ordres avaient été divisés de sentiments, de quel front aurait-il pu soutenir qu'il présentait à cette assemblée les sentiments de tout le clergé et de toute la noblesse? N'aurait-il pas pu craindre à bon droit d'en essuyer un démenti et de subir le reproche d'infidélité à la commission qui lui avait été donnée? Il est vrai que ce savant cardinal, après avoir démontré que l'article proposé par le tiers état était contraire à la doctrine reçue depuis plusieurs siècles et soutenue en tous lieux, en France aussi bien que dans toutes les autres écoles catholiques, prit soin d'ajouter que, quand même la chose devrait être ainsi décidée, cela ne pourrait se faire par les états généraux, qui ne représentaient que des intérêts séculiers; mais cela ne prouve pas que ce motif fût le seul qu'il fût chargé de présenter pour obtenir le rejet de l'article en question, puisqu'au contraire il avait commencé par protester qu'en soutenant l'affirmative il exprimait les sentiments de tout le clergé et de toute la noblesse.

Que de plus le clergé de France, dans cette assemblée des États de 1615, ait rempli, comme le soutient Bossuet, un rôle tout différent de celui qu'il exécuta depuis dans son assemblée de 1682, cela n'est que trop certain, puisqu'à la première de ces deux époques il repoussa avec fermeté, comme contraire au senti-

ment universellement adopté par les écoles catholiques, ce même article qu'on lui vit adopter en 1682. Là, par la bouche du cardinal du Perron, il jugea nouvelle et sortie de l'école de Calvin la même opinion qu'ici il déclare véritable et conforme à la tradition. Et il est hors de doute que les sentiments du cardinal du Perron étaient ceux du clergé, tant pour les raisons que j'ai dites que parce que le savant discours de l'illustre cardinal adressé aux députés du tiers état et comblé d'éloges par Pierre Trison, docteur de Paris, dans sa *Gallia purpurata*, a été inséré aux actes du clergé de France édités par Jean Le Gentil en 1673, conséquamment à l'ordre de l'assemblée générale de ce même clergé. Il ne sert de rien non plus d'alléguer que, si l'ordre du clergé rejeta aux États de 1615 l'article qu'il reçut depuis en 1682, c'est qu'il jugea que cet article ne pouvait être décidé par une assemblée laïque; car non-seulement il pensait en 1615 que la question ne pouvait être résolue par une assemblée séculière, mais il pensait même qu'elle ne pouvait l'être par une Église nationale tout entière, telle que l'Église de France. Le cardinal de Richelieu, cette autre gloire de la France, témoin oculaire de tout ce qui s'était passé aux états généraux, nous met bien mieux que Bossuet au courant des motifs qui portèrent le clergé à rejeter l'article, dans le livre qu'il composa, lorsqu'il n'était encore qu'évêque de Luçon, contre l'écrit adressé au roi par quatre ministres de Charenton, qui accusaient le clergé et la noblesse de s'être rendus en cela coupables de faiblesse et d'esprit de parti. Entre plusieurs motifs qu'il allègue de la conduite du clergé et de la noblesse en ce point, voici les plus frappants, savoir que, comme dans l'article proposé par le tiers état il s'agissait d'une question religieuse, c'est-à-dire de décider si Notre-Seigneur Jésus-Christ avait donné à l'Église un tel pouvoir, « le clergé mesme d'une « Église particulièrement, comme celle de la France, ne pouvoit « décider ce point, puisqu'il n'appartient qu'à l'Église de dé« cider des articles de foy; parce enfin que la décision de ce « point estoit non-seulement inutile au bien et à la sûreté des « rois, qui estoit cependant l'unique fin de la question, mais

« de plus leur estoit préjudiciable (1). » A ces motifs ajoutons encore ceux que produisit le cardinal du Perron et qu'a rapportés Bossuet lui-même (2), savoir que de la décision de l'article proposé par le tiers état il pourrait naître des schismes et des hérésies, attendu que ce serait condamner comme erronée une doctrine soutenue par de très-savants et très-saints docteurs et de plus mise en pratique par des papes des siècles précédents. Or si tous ces motifs avaient été présents à l'esprit du clergé de France assemblé en 1682, il n'est pas croyable qu'il se fût porté à faire sa déclaration; mais puisqu'il l'a faite, Bossuet ne réussira jamais à l'excuser d'avoir dégénéré des sentiments de ses devanciers et de s'être arrogé une autorité que ceux-ci n'avaient pas cru qui pût convenir à l'Église même entière de France, d'avoir osé enfin condamner la mémoire non-seulement de tant de fameux docteurs qui dans le cours de plusieurs siècles ont illustré les écoles catholiques, mais encore de tant de souverains pontifes qui ont gouverné l'Église et dont quelques-uns même sont inscrits au catalogue des saints et placés sur les autels, en déclarant contraire à la tradition un pouvoir que les premiers avaient reconnu d'un commun accord comme appartenant au sacerdoce et dont les seconds avaient plus d'une fois fait usage sur la personne des rois. Non, je le répète, jamais Bossuet ne pourra justifier l'assemblée du clergé de France de 1682 du reproche de s'être écartée des maximes de ses ancêtres en adoptant un pareil article, qui, pour tant de motifs et particulièrement pour ce dernier, avait été envisagé avec horreur et rejeté avec une fermeté vraiment sacerdotale par le clergé des États de 1615.

Quant aux raisons données par le savant cardinal en preuve du sentiment qu'il s'était chargé de soutenir au nom des deux ordres, c'est en vain que Bossuet fait ses efforts pour les renverser; puisque, quand même il réussirait à le faire, il n'aurait pas pour cela atteint son but ni affaibli la force

(1) *Les principaux points de la foy de l'Église catholique défendus contre l'escrit adressé au roy par les quatre ministres de Charenton.*

(2) Bossuet, tom. 1, part. 2, lib. 8 (al. 4), cap. 14.

de l'argument que ce fait tout seul fait surgir contre lui ; car la question n'est pas de savoir si l'illustre cardinal prouve bien ou s'il prouve mal sa thèse, mais de savoir si le sentiment qu'il défendait était alors le sentiment commun du clergé et de la noblesse, et c'est bien au nom de ces deux ordres qu'il entreprenait de le défendre. Et une fois démontré que ce sentiment était alors celui des deux premiers ordres du royaume, peu importe après cela la valeur des preuves qu'en donne le cardinal, l'estime qu'on doit en faire étant fondée bien moins sur ces preuves en particulier que sur ce fait lui-même que tel était alors le sentiment commun de la partie la plus distinguée et la plus saine de la nation française. Outre qu'on peut voir par le peu que nous avons déjà dit et par ce qui nous en reste à dire dans les paragraphes suivants que Bossuet, dans les raisons mêmes qu'il oppose au cardinal du Perron, n'est pas aussi heureux qu'on aurait pu l'attendre d'un aussi beau génie. En attendant, rendons de plus en plus évidente la vérité de cette proposition avancée par le cardinal du Perron, que le sentiment que nous défendons ici était soutenu alors dans tous les pays du monde catholique et admis généralement en France depuis l'établissement des écoles de théologie dans ce royaume jusqu'au moment où parut l'hérésiarque Calvin, le premier qui ait entrepris de le combattre.

§ X.

QUEL ÉTAIT DANS LES SIÈCLES PASSÉS, SUR LA QUESTION DU POUVOIR INDIRECT, LE SENTIMENT DES ÉCRIVAINS FRANÇAIS QUI SE FIRENT A DIVERSES ÉPOQUES LES DÉFENSEURS DE LA PUISSANCE ROYALE A L'OCCASION DES CONTESTATIONS SURVENUES ENTRE LE SACERDOCE ET L'EMPIRE.

Sommaire.

1. Contestation entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel, roi de France. La cause de Boniface décriée par Bossuet, mais justifiée par Sponde. Sentiments de Boniface mal compris en France et ses lettres falsifiées.
2. Haine acharnée du roi Philippe contre Boniface. Bulle *Unam sanctam* de Boniface mal interprétée par les Français. Boniface injustement accusé de vouloir soumettre sous le rapport même temporel le roi de France à son autorité. La

décrétale *Novit* d'Innocent III expliquée : cette décrétale prouve le pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des princes ; elle a été soutenue en France ; elle est mal entendue par Bossuet ; on fait voir qu'elle vient à propos pour la question présente.

3. La constitution *Unam sanctam* de Boniface VIII n'a pas un autre sens que la décrétale *Novit* d'Innocent III. Les Français, au fort même du différend de Philippe le Bel avec Boniface VIII, soutenaient le pouvoir indirect du pape sur le temporel des princes. Sentiment de Gilles le Romain sur ce sujet.
4. Témoignage de Jean de Paris en faveur du pouvoir indirect de l'Église sur le temporel du roi de France.
5. La bulle *Unam sanctam* n'a point été révoquée par Clément V : dispositions de ce pape favorables à l'excès au roi de France et hostiles à la mémoire de Boniface. Il explique la bulle *Unam sanctam* en lui laissant son véritable sens : l'explication qu'il en donne, opposée à la mauvaise interprétation qu'en faisaient les Français, confirme notre doctrine du pouvoir indirect du pape.
6. Sentiment du clergé et des ministres du roi de France par rapport au pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des rois dans la conférence tenue devant le roi Philippe de Valois.
7. Témoignages de Jacques Almain et de Jean Major en faveur du pouvoir temporel du pape sur le temporel des rois.
8. Autre témoignage de l'auteur anonyme conseiller de Charles V, roi de France, sur ce même point. Conclusion de ce paragraphe.

1. Une des controverses les plus animées qui se soient élevées en France entre le sacerdoce et l'empire est celle que des esprits brouillons éveillèrent entre le pape Boniface VIII et le roi de France Philippe le Bel au commencement du quatorzième siècle. Bossuet, qui sait si bien se prévaloir de toutes les occasions qui s'offrent à lui de présenter sous le plus mauvais jour la cause des papes dans ces sortes de querelles, a su aussi mettre à profit ce qu'ont écrit les ennemis passionnés de ce pape pour faire croire au monde que le tort était du côté du pontife. Mais, quoiqu'il n'entre pas dans l'objet que je me suis proposé pour le moment d'examiner le fond de cette affaire, toutefois, comme il me semble que c'eût été le devoir d'un écrivain aussi exact et aussi fidèle que se montre Bossuet dans tant d'autres de ses ouvrages de rapporter ingénument les raisons alléguées et les avantages obtenus par chaque parti en laissant au lecteur équitable le soin de juger lui-même, on ne me saura sans doute pas mauvais gré de renvoyer quiconque voudra être solidement instruit de cette controverse à la relation fidèle qu'en a faite un autre célèbre écrivain français, je veux dire Henri de Sponde. S'appuyant sur le témoignage

d'auteurs contemporains pour tout ce qu'il raconte de cette déplorable lutte, il nous apprendra que, malgré tout ce qu'ont dit quelques-uns pour flétrir la mémoire d'un si grand pape et pour applaudir aux indignités dont il a été abreuvé dans ses derniers moments, « il n'est personne qui, en jugeant avec « impartialité les actions de ce pontife, puisse mettre en doute « qu'il ait bien mérité de l'Église et que sa mort ait été « indignement accélérée (1). » Cet excellent écrivain nous apprendra également que les ennemis de ce pontife ont altéré ses paroles, falsifié ses lettres, en faisant accroire au roi son ennemi qu'il voulait s'arroger une souveraineté temporelle sur lui et sur ses sujets, comme si ce qu'il avait écrit avec une fermeté apostolique, que tout roi, comme tout royaume chrétien, devait être soumis à son pouvoir spirituel, pouvait être pris dans le même sens que s'il avait voulu assujettir au point de vue même temporel le royaume de France à son sceptre pontifical (2). Il nous apprendra enfin que cette mauvaise interprétation donnée aux paroles et aux actions de Boniface a été la véritable cause de tant d'écrits publiés en France contre ce grand pape (3).

2. Or, comme on ne saurait s'étonner que ceux qui ont écrit en faveur du roi aient, dans la chaleur de la discussion et dans l'ardeur dont les esprits étaient animés, lâché quelques paroles qui semblent nier le pouvoir indirect de l'Église, on ne saurait se prévaloir non plus de ces paroles peu mesurées pour combattre ce même pouvoir; d'autant plus que nous savons que tel était l'emportement de Philippe contre Boniface que Gilles le Romain lui-même, cet archevêque de Bourges si aimé du roi et qui avait défendu l'indépendance de sa couronne contre les prétentions faussement attribuées au pape, encourut l'indignation du roi pour le seul fait d'avoir, après la mort de Boniface, défendu sa mémoire contre ceux

(1) « Nemo tamen qui res ejus gestas æquo animo consideraverit inficiari poterit eum de Ecclesia optime fuisse meritum, mortemque ipsi indignissime acceleratam. » Henricus Spondanus, tom. 1, annal. ad ann. Christi 1303, num. 14.

(2) Spond., ad ann. 1303, num. 11 et seq.

(3) Idem, loc. cit.

qui s'attachaient à la déchirer (1). Et bien loin que la fin tragique de ce pontife suffit pour apaiser l'esprit du roi, il demanda à ses successeurs de flétrir ses actes et sa mémoire. Toutefois, dans ce terrible débat, la vérité demeura victorieuse, si bien que les royalistes même de France, qui mirent toute l'ardeur de la passion à combattre le prétendu pouvoir direct du pape sur ce roi et sur ce royaume, ont été réduits, en ce qui touche à la question présente, soutenir le pouvoir indirect. Pour l'intelligence de tout ceci, observons que la bulle *Unam sanctam* de Boniface, qui fut la pierre de scandale contre laquelle vinrent imprudemment se heurter les partisans du roi, n'avait pas le sens qu'on lui attribua en France, savoir que le pape eût un pouvoir temporel, en même temps que spirituel, sur ce royaume. Ce n'était pas là assurément le sens de cette décrétale, mais bien le même sens que présentent les autres décrétales des papes, et particulièrement la décrétale *Novit* d'Innocent III, adressée l'an 1202 aux évêques de France sous le règne de Philippe-Auguste, comme l'observe doctement Sponde, déjà cité (2). Mais, puisque Bossuet, qui savait bien que la décrétale *Novit* d'Innocent III avait toujours été reçue et soutenue en France (3), s'applique à en éluder la force en disant qu'elle ne va point à la question présente du pouvoir que nous attribuons au pape de déposer les rois (4), il est nécessaire, avant d'aller plus loin, d'expliquer le sens de cette décrétale et d'en rapporter les motifs. Jean, roi d'Angleterre, se trouvant pressé par les armes de Philippe-Auguste, eut recours en 1202 à la médiation du pape Innocent III, à qui il représenta que le roi son ennemi lui faisait une guerre injuste en violant une trêve qu'ils avaient conclue ensemble avec serment. Le pape envoya alors des légats en France pour en-

(1) Spond. ad ann. 1303, num. 14.

(2) « Aperte probari quæ diximus de falsatis Bonifacii litteris, et quantum ipse alienus fuerit ab eo supercilio quod plerique omnes ei impingunt de subjectione temporali regnorum omnium, ac speciatim Franciæ; et quo sensu eam intellexerint : quem eumdem ipsum fuisse existimamus quo olim Innocentius III, etc.» Spondanus, ad ann. 1302, n. 11.

(3) Bossuet, tom. 1, part. 2, lib. 7 (al. 3), cap. 22.

(4) Spondanus, ad ann. 1302, n. 8.

joindre aux deux rois, en vertu de l'autorité apostolique, de déposer les armes et de se mettre en devoir de réparer les églises ou ruinées ou réduites à une extrême pénurie par leurs guerres continuelles. Cet ordre parut exorbitant aux évêques de France, qui crurent que c'était frustrer leur roi d'avance vainqueur d'une victoire complète qui lui était assurée, et même porter quelque atteinte à sa juridiction royale ; c'est ce qui détermina le pape à leur écrire la fameuse décrétale *Novit*, dans laquelle il leur déclara que son intention n'avait pas été de prononcer sur le fief, dont la connaissance appartenait au roi, mais seulement sur le péché, dont le jugement comme la répression était de son ressort ; qu'en conséquence il enjoignait aux deux princes d'observer la paix qu'ils avaient jurée, puisqu'il entrait dans les attributions de l'Église de connaître du serment. Or, cette décrétale a toujours été interprétée par tous les décrétalistes catholiques, et par les français comme par les autres, en ce sens que, bien que le pape ne puisse en vertu de son autorité juger directement du temporel des princes, ni les obliger à quelque acte de leur pouvoir temporel, ni les empêcher, à parler strictement, de s'y porter, il peut néanmoins faire tout cela accidentellement, par occasion, en un mot indirectement, en raison du péché, c'est-à-dire à cause de la connexité que le temporel peut avoir avec le spirituel, puisque, comme il lui appartient de juger du principal, il peut aussi connaître de l'accessoire. Bossuet n'a donc point à dire que cette décrétale ne fait rien à la question présente, attendu qu'Innocent III n'y parle point d'obliger les rois par la crainte de la déposition (1). Car si le pape peut, en raison du péché attaché à tel ou tel acte de la puissance temporelle, juger indirectement de cette puissance temporelle elle-même et obliger les princes par les censures à se conformer à son jugement en ce point, Bossuet ne réussira jamais à nous expliquer pourquoi, lorsqu'il s'agit d'un préjudice public porté à la religion ou du crime si grave de l'hérésie, le pape ne pourrait pas obliger les

(1) « Quæ quidem nihil ad hanc quæstionem pertinent, cum non agat Innocentius de regibus metu depositionis coercendis. » Bossuet, t. 1, part. 2, lib. 7 (al. 3), cap. 22.

princes par la crainte des censures à quitter le trône et les sujets eux-mêmes à leur refuser l'obéissance. Et s'il peut indirectement, en raison du péché, entraver les princes dans quelque acte de leur pouvoir, on ne voit pas pourquoi il ne pourrait pas de même, pour le plus grand des crimes, qui est l'hérésie, surtout quand il en résulte un préjudice notable pour la nation, interdire aux princes l'exercice de leur pouvoir. Il ne saurait d'ailleurs se dissimuler que c'est une seule et même question de savoir si le pape peut indirectement déposer les rois, ou de savoir s'il a quelque pouvoir sur le temporel, tous ceux qui refusent à l'Église le pouvoir indirect de déposer les rois lui refusant également tout pouvoir sur le temporel.

3. Cela donc supposé, reprenons la suite de notre raisonnement : la constitution *Unam sanctam* de Boniface VIII n'avait pas un autre sens que cette décrétale *Novit* d'Innocent III, qui a été soutenue et reçue en France. L'allégorie que nous y lisons des deux glaives confiés à Pierre par Jésus-Christ a pour objet d'indiquer le pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des rois ayant lui-même pour emblème le glaive matériel ; et Boniface n'y fait rien entendre autre chose sinon qu'il appartient au pouvoir du pape de réprimer tous les péchés que peuvent commettre les rois, non-seulement comme particuliers, mais aussi comme rois, c'est-à-dire de les réprimer par ses décrets, même au sujet de la manière dont ils gouvernent leurs États et de l'usage qu'ils font de leur pouvoir temporel, s'il leur arrive de pécher dans l'accomplissement de ces sortes de devoirs ; et certes, comme l'écrivait fort justement l'annaliste français que nous avons nommé, ni le roi Philippe ni les autres Français ne pouvaient se plaindre d'une semblable déclaration (1). Mais, quoique cette constitution de Boniface fût si mal comprise par les Français du parti du roi et qu'ils missent à contribution tout leur talent d'écrivains pour combattre le faux sens qu'ils lui attribuaient, le pouvoir indirect du pape, le même que nous admettons, fut toujours reconnu et soutenu par eux jusqu'au plus fort de la querelle, sans avoir jamais

(1) « Quod nec rex Philippus, nec cæteri Galli conqueri poterant. » Spond., ad ann. Christi 1302, num. 11, in fine.

été, à cette même époque, mis en contestation. C'est ce que nous pouvons démontrer premièrement par le témoignage de Gilles le Romain lui-même, tout défenseur qu'il était de la puissance royale contre les décrets de Boniface. Je sais bien que Bossuet s'autorise, lui aussi, du témoignage de cet écrivain ; mais les paroles qu'il en cite ne font rien à la question présente, puisqu'elles n'ont pas d'autre objet que de refuser au pape le pouvoir direct sur le royaume de France et qu'elles tendent seulement à prouver que Jésus-Christ n'a attaché aucun droit temporel au pouvoir des clefs (1) ; ce qui est très-vrai, mais aussi fort étranger à la question présente, puisque nous prétendons ici que ce pouvoir indirect n'est pas un pouvoir temporel, mais un pouvoir spirituel, qui ne touche au temporel qu'accidentellement, à cause de la connexion des matières de ce dernier genre avec celles du premier. Il semble donc, soit dit sans intention d'offenser la mémoire de ce docte prélat, qu'il n'a pas entendu les termes de la question qu'il traite. Il rapporte, de ce qu'a écrit cet ancien auteur, ce qui est hors de toute contestation entre nous, et il en supprime tout ce qui tend à confirmer le sentiment qu'il contredit. Examinons donc ce qu'a dit cet écrivain : « Les causes « mixtes, écrivait-il, sont des causes temporelles qui ont quelque « rapport avec les spirituelles; c'est ainsi qu'une question de « fiefs, quoique temporelle en elle-même, peut impliquer une « question de serment ou de convention, comme on le voit « dans le différend qui s'éleva entre le roi de France et celui « d'Angleterre au sujet du comté de Poitou. Comme le pape ne « pouvait connaître directement d'une question de fiefs telle que « celle-là, il se contenta d'y intervenir indirectement en raison « du serment ou de la convention passée entre les deux princes. » Et continuant à rapporter d'autres exemples avec les enseignements des docteurs sur ce point, tous fondés sur cette maxime que celui qui juge du principal doit juger de l'accessoire, il ajoute à la fin : « Et ainsi le roi de France n'est point « subordonné au pape d'après le droit, et il n'est point « obligé de lui rendre compte de sa conduite en matière féo-

(1) Vide Bossuet, tom. 1, p. 2, lib. 7 (al. 3), cap. 25.

« dale. Il peut cependant dépendre de lui accidentellement « et par occasion, en raison des rapports qu'il peut y avoir « entre de pareils objets et les causes spirituelles, comme « nous le voyons par l'extravagante *de Judiciis*, cap. *No-* « *vit* (1). » Aucun partisan du pape n'aurait pu mieux expliquer que ne l'a fait ici cet écrivain le pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des princes ; et pourtant ce même écrivain se proposait en cela de combattre le pouvoir du pape sur ces mêmes princes.

4. Nous pouvons produire en second lieu le témoignage de Jean de Paris, qui, au rapport de César Égrasse du Boulay (2), a écrit en faveur du roi Philippe contre Boniface VIII. Cet ardent défenseur de la puissance royale n'a pu s'empêcher de confesser une vérité alors reconnue sans contestation de tous, et c'est ce qui lui a fait écrire les lignes suivantes : « Mais le « pape, qui est le chef suprême non-seulement du clergé, mais « encore de tous les fidèles, en tant que fidèles, peut dans le « cas d'une extrême nécessité, sous le rapport de la foi et des « mœurs, dont il a la direction suprême, disposer des biens « temporels des fidèles, selon que l'exigent les besoins de la « foi commune, puisque dans ce cas d'extrême nécessité tous « les biens des fidèles sont communs et doivent être mis en « commun, y compris même les calices des églises (3). » Le

(1) « Causæ mixtæ sunt causæ temporales, quæ connexionem quamdam habent cum spiritualibus : sicut causa feudalis, quæ de se temporalis est, connexionem potest habere cum juramento vel pacto ; sicut patet de dissensione mota inter reges Franciæ et Angliæ super comitatu Pictaviensi. Papa, quia non poterat directe cognoscere de causa feudali, indirecte ratione juramenti vel pacti intromisit se de illa (Extravag. *de Judiciis*, cap. *Novit*), et sic rex Franciæ secundum jura non subest summo Pontifici, nec ei tenetur respondere de feudo sui ; potest tamen ei subjacere incidenter et casualiter ratione connexionis alicujus causæ spiritualis : sicut habetur Extrav. *de Judiciis*, cap. *Novit*. » Ægidius Romanus, *Quæst. disput.*, art. 4. Vide *Vindic. Doctrinæ majorum*, lib. 12.

(2) *In Histor. universitat. Parisiensis*, tom. 4, ad ann. 1303.

(3) « Papa vero, qui est supremum caput non solum clericorum, sed et generaliter omnium fidelium, ut fideles sunt, tanquam generalis informator fidei et morum, in casu summæ necessitatis fidei et morum, in quo casu omnia bona fidelium sunt communia et communicanda, etiam calices ecclesiarum, (potestatem) habet bona exteriora fidelium dispensare, et exponenda decernere, prout expedit encessitati communis fidei. » Joannes de Parisiis, Tract. *de Potest. reg. et papal.*, cap. 7.

même auteur dit ensuite : « Si un roi était hérétique et incor-« rigible, s'il méprisait les censures ecclésiastiques, le pape « pourrait agir sur ses sujets de manière à les déterminer à dé-« pouiller ce roi de tout honneur séculier et à le déposer du trône; « et c'est ce que le pape pourrait faire toutes les fois qu'il s'agi-« rait d'un crime compromettant pour l'Église, dont la connais-« sance lui appartiendrait, en excommuniant, par exemple, tous « ceux qui obéiraient à ce roi comme à leur seigneur; et ainsi « le roi se trouverait déposé par le peuple, et accidentellement « par le pape (1). » Or cet écrivain, en voulant accorder peu, accorde peut-être plus qu'il ne voudrait faire; car c'est bien plus fort de forcer les sujets par la voie des censures à se séparer de l'obéissance due à leur souverain que de les délier simplement ou de les déclarer déliés du serment de fidélité; et même cette contrainte, que cet écrivain attribue au pape le droit d'imposer aux sujets, suppose nécessairement cette déclaration même. Qu'ensuite le pape, soit en déclarant un roi déposé ou digne de l'être, soit en obligeant le peuple à le déposer, ne le dépose lui-même qu'accidentellement, c'est ce qui n'importe guère ni même tant soit peu à la question présente, puisqu'il nous suffit que l'Église ait le pouvoir de faire cette déclaration, que renferme nécessairement ce moyen coactif dont elle peut faire usage. Voilà donc les plus chauds défenseurs du pouvoir des rois contre celui des papes réduits à soutenir dans l'ardeur de leur discussion ce même pouvoir indirect, casuel ou accidentel, comme on voudra l'appeler, que Bossuet a refusé depuis de reconnaître.

5. Mais, comme notre adversaire actuel prétend que la constitution *Unam sanctam* de Boniface VIII, où se trouve affirmé ce pouvoir indirect, qui non-seulement n'a jamais été nié par les royalistes français du temps de Philippe le Bel, mais a été même admis et soutenu par eux dans l'ardeur de la discussion

(1) « Si esset hæreticus, et incorrigibilis, et contemptor ecclesiasticæ censuræ, posset papa aliquid facere in populo, unde privaretur ille sæculari honore, et deponeretur a populo : et hæc faceret papa in crimine ecclesiastico, cujus cognitio ad ipsum pertinet, excommunicando scilicet omnes qui ei ut domino obedirent, et sic populus ipsum deponeret, et papa per accidens. » Idem, loc. cit., cap. 12.

élevée à cette époque, a été révoquée par Clément V (1), nous avons à examiner maintenant s'il est vrai, comme il le prétend, qu'elle ait été révoquée par ce pape. Et d'abord, quand je voudrais bien admettre avec lui que les décrets de Boniface VIII relatifs à son différend avec le roi Philippe le Bel auraient été biffés ou retranchés des registres pontificaux par l'ordre de Clément V (2), il me suffirait d'observer qu'il eût été de la prudence de cet auteur de passer ce fait sous silence, pour ne pas donner à d'autres l'occasion de rechercher les motifs qui auraient engagé ce pape français à ordonner cette radiation. Car si moi-même, m'autorisant de l'exemple de Bossuet, je croyais pouvoir dans l'intérêt de ma cause déchirer la mémoire de ceux qui me sembleraient y avoir été contraires, sans avoir besoin d'emprunter les couleurs de la passion à des écrivains prévenus, je pourrais, avec les renseignements que me fourniraient et Odéric Rainauld, cité par Bossuet lui-même, et Henri de Sponde, s'appuyant de témoignages contemporains, tracer un portrait de Clément V beaucoup plus hideux que celui que ce prélat nous a fait de Boniface VIII, et je suis assuré qu'il lui serait plus difficile d'excuser la complaisance outrée et funeste de Clément pour Philippe qu'il ne le serait à moi de justifier Boniface de la vivacité de ses ressentiments contre ce même prince. Mais, comme un pareil examen est étranger à la question que j'agite, je renvoie ceux qui voudront éclaircir ce que je viens d'indiquer aux deux annalistes dont j'ai tout à l'heure cité les noms, et en sachant par eux combien Clément avait d'obligations à Philippe pour son élévation à la papauté on ne pourra pas être étonné de voir ce pape se montrer hostile à la mémoire de Boniface par reconnaissance pour le prince. Mais quant à la bulle *Unam sanctam* de ce pontife (3), quoique Clément V eût été instamment sollicité par Philippe le Bel de la révoquer, Dieu néanmoins n'a pas permis qu'il fît une telle brèche à la discipline de l'Église; mais, pour contenter le roi en quelque chose, il fit par sa décrétale

(1) Bossuet, tom. 1, part. 2, lib. 7 (al. 3), cap. 24.
(2) Bossuet, loc. cit., cap. 23.
(3) Extrav. *Unam sanctam, de Majorit. et Obedientia.*

Meruit (1) une déclaration qui, en laissant intacte la constitution *Unam sanctam*, lui ôtait le mauvais sens qu'on lui avait attaché en France. Vainement donc Bossuet, venant à parler de la décrétale *Meruit* de Clément, cherche-t-il à persuader à ses lecteurs que la bulle de Boniface, après avoir été portée avec tant de solennité, a été regardée comme non avenue par les papes eux-mêmes (2) : car il est évident que Clément V, en déclarant qu'il n'entendait pas qu'il dût résulter aucun préjudice soit pour le roi de France, soit pour son royaume, de la bulle de Boniface VIII, n'a pas dit pour cela que le roi et le royaume de France ne devaient en aucun cas et en aucune manière être dépendants de l'Église; d'autant plus qu'il ajoutait que son intention n'était pas que le roi de France et ses sujets fussent plus assujettis à l'Église romaine qu'ils ne l'avaient été jusque-là, mais qu'ils devaient se croire maintenant dans le même état que celui où ils avaient été avant cette définition (3). Or, outre que nous pourrions observer que, la bulle de Boniface ne parlant nullement du roi ni du royaume de France, il eût été absurde autant que maladroit de faire cette déclaration pour ce seul roi et ce seul royaume, comme si les autres rois et les autres royaumes eussent dû être plus dépendants de l'Église que le roi et le royaume de France, ou comme si cette bulle avait pu porter quelque atteinte à la constitution d'un royaume qu'elle ne mentionnait même pas, si cette même déclaration n'avait pas eu pour objet d'écarter le mauvais sens dans lequel la bulle de Boniface était interprétée en France, nous dirons seulement que la manière dont Clément V s'exprime fait voir clairement que, même avant la décrétale de Boniface VIII, le roi et le royaume de France étaient soumis en quelque manière, c'est-à-dire indirectement,

(1) Extrav. *Meruit, de Privilegiis.*

(2) « Sic decretalis *Unam sanctam*, tanto apparatu prolata, perinde habita est a romanis pontificibus ac si nunquam fuisset edita. »

(3) Hinc est quod nos regi et regno per definitionem et declarationem bonæ memoriæ Bonifacii papæ VIII, quæ incipit *Unam sanctam*, nullum volumus et intendimus præjudicium generari, nec quod per illam rex, regnum et regnicolæ prælibati amplius Ecclesiæ sint subjecti romanæ quam antea existebant, sed intelligantur in eodem esse statu quo erant ante definitionem præfatam. » Clemens V, Extrav. *Meruit, de Privileg.*

à l'Église romaine dans les choses temporelles dont parle cette bulle *Unam sanctam*, puisqu'il est impossible de faire la comparaison du plus et du moins pour une chose qui n'existe en aucune manière, et qu'il eût été absurde de vouloir que le roi de France ne fût pas plus dépendant du pape depuis la bulle *Unam sanctam* qu'avant sa publication, si avant cette bulle il n'avait dépendu du pape en aucune manière. Ainsi cette déclaration faite par un pape si porté à favoriser la France, en vue d'accommoder le différend entre le roi et le saint-siége, sur la demande du roi lui-même, et reçue par ce prince et par tous ses sujets comme une décision qui devait avoir pour effet l'affermissement de son pouvoir, fait bien connaître quelle était à cette époque la manière de penser des rois et des écrivains de France sur ce pouvoir indirect de l'Église par rapport au temporel des souverains.

6. Le clergé de France manifesta encore ces mêmes sentiments à l'occasion du débat qu'il eut à soutenir devant Philippe de Valois, en 1329, contre les officiers de ce prince : on était alors si bien persuadé du pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des laïques en raison du péché que Pierre Bertrandi, évêque d'Autun, qui portait la parole pour le clergé dans cette célèbre conférence, le supposait comme certain et indubitable et comme enseigné d'avance par la décrétale *Novit* d'Innocent III (1). Et ce qu'il faut surtout considérer, c'est que Pierre de Cugnières, qui soutenait le parti des officiers du roi, ne pensait pas là-dessus autrement que le clergé, mais prétendait seulement que ce pouvoir de l'Église sur le temporel des laïques ne s'appliquait point aux laïques soumis à la juridiction d'autres juges laïques, mais seulement au roi qui n'a pas de juge laïque au-dessus de lui, et c'est ce qu'il inférait de cette décrétale même *Novit*, qui parlait d'un fait personnel au roi de France (2). Ainsi s'en expliquaient autrefois en France, devant

(1) « Nullus dubitat quin cognitio de peccato ad personas ecclesiasticas pertineat. — Ecclesia, quæ habet judicare de spiritualibus, potest, et merito, de temporalibus judicare, et hoc satis deducitur Extrav. *Novit*, *de Judic*. . » Petrus Bertrandus, in *Respons. ad Petrum de Cugnières*, tom. 26, *Biblioth. Vet. Patr.*, edit. Lugd., 1677, page 109 et seq.

(2) « Item dicebat (Pierre de Cugnières) quod ratione non poterat ad eos perti-

le roi, ceux-là même qui soutenaient la cause de son indépendance à l'égard de l'Église.

7. Dé ce même sentiment étaient encore Jacques Almain et Jean Major, docteurs de Paris, qui, au rapport de Richer, défendirent la prérogative royale du temps de Louis XII, roi de France, peut-être à l'occasion du démêlé que ce roi eut avec le pape Jules II. Almain donc, quoiqu'il témoigne rejeter le pouvoir direct du pape sur les rois, dit cependant en expliquant, pour l'approuver, le sentiment d'Ockam : « Jamais Jésus-Christ « n'a donné à Pierre le droit de dépouiller de sa juridiction un « souverain temporel ; et il ne lui a point non plus donné le « pouvoir de priver des laïques de leurs propriétés ou de leurs « domaines, si ce n'est dans le cas où un prince séculier abu- « serait de sa puissance pour la ruine de la religion ou de la « foi, de manière à compromettre gravement les intérêts éter- « nels. Et notre docteur (Ockam) ne nie pas que le pape puisse « en ce cas déposer le prince, quoique d'autres docteurs le « nient, tout en enseignant que le pape n'a d'autre pouvoir « que celui de déclarer que le prince mérite d'être déposé (1). » Et c'est là précisément le point de la question actuelle, en sorte que nous nous trouvons on ne peut plus d'accord avec ce docteur de Paris, qui avait pris à tâche de défendre les droits des princes ; que dis-je ? nous nous trouvons d'accord non-seulement avec lui, mais encore avec ces autres docteurs qui, en refusant au pape le pouvoir de déposer les rois, lui accordent celui de les déclarer dignes de la déposition, ou pour mieux dire de déclarer qu'ils doivent être déposés, ce qui se réduit

nere, quia decretalis *Novit* loquebatur de facto regis Franciæ, qui superiorem non habet, sed in aliis dicebat secus. » Coll. cor. Philippo Valesio, *Biblioth. Vet. Patr.*, tom. cit.

(1) « Christus nunquam dedit auctoritatem Petro aliquem regem temporalem a jurisdictione sua deponendi, et non dedit potestatem laicos suis proprietatibus et dominiis privandi, nisi in casu, si contingeret, principem sæcularem abuti re sua in perniciem christianitatis vel fidei, ita quod ille abusus esset in maximo nocumento pro consecutione felicitatis æternæ ; et non negat doctor quin in tali casu papa possit eum deponere, et si alii doctores hoc negent, quamvis doceant, papam habere solum potestatem declarandi ipsum principem esse deponendum. » Almainus, *de Potest. eccles. et laic.*, Quæst. 1, cap. 9, ad cap. 1, Quæst. 1, Ockami.

à une simple dispute de mots, puisque, comme nous le verrons, le pape, en déposant les rois, ne fait autre chose que déclarer qu'ils méritent d'être déposés. Mais je reviendrai un peu plus bas sur d'autres passages d'Almain plus concluants encore. Passons à présent à ce que soutient Jean Major. Cet autre docteur, tout en refusant au pape le pouvoir direct sur le temporel des princes, lui accorde peut-être plus en ce qui touche le pouvoir indirect que ce qui nous semble à nous-même lui appartenir; car il dit, en parlant de ce pouvoir du pape sur les rois : « Je conclurai en disant qu'il peut y avoir là une question « de mots et une question de choses. Car, si l'on prétend dire « que le souverain pontife est le maître de tout, que tous les « autres princes sont ses vassaux et qu'il peut les établir et les « déposer à son gré, je crois que cela est faux. — Mais il a « quelque domaine. — Je demande en quel sens on soutient ceci. « Je me permets de dire cela, parce que nous voyons quelque- « fois s'élever, sur certaines formes de langage, des discussions « pour et contre, où l'on s'accorde pour le fond et où l'on ne « diffère que par la manière de s'expliquer. Car, si l'on entend « que le pape a quelque domaine accidentellement et qu'il peut « beaucoup pour la déposition des rois par son influence, par ses « conseils, et même en invitant les peuples à tirer le glaive « contre leurs souverains lorsque ceux-ci sont ennemis de la foi « et qu'ils sont devenus tout à fait inutiles à la république chré- « tienne, c'est un sentiment tolérable et qui ne s'éloigne pas de « ce que nous disons nous-mêmes (1). » Je ne sais si Bossuet aurait passé à un théologien romain d'avoir écrit que le pape, en vertu de son propre pouvoir, peut sans injustice non-seulement conseiller, mais inviter encore les sujets à prendre les armes

(1) « Et concludendo dicam quod hic potest esse una disputatio verbalis, et alia realis. Nam, si dicatur maximus pontifex esse dominus omnium, et omnes alii principes ejus vassalli, et posse instituere et destituere, hoc judico falsum. — Sed aliquod dominium habet. — Petatur in quo sensu. Hoc dixerim, quia interdum inveniemus verbosas positiones in sententia convenientes, et solum in verbis discrepantes. Si enim intelligatur habere dominium in temporalibus casualiter, et multum posse agere ad depositionem regum suadendo, consultando, immo alios ad gladium provocando in eos, quando sunt labefactores fidei et reipublicæ christianæ prorsus inutiles, hoc mitius ferendum est, nec est alienum a dictis nostris. » Joannes Major, *in* 4 *Sent.*, dist. 24, ad 4 argument.

contre un prince devenu inutile à la république chrétienne; mais ce que je sais, c'est qu'il n'a rien dit contre ce théologien de Paris et ce défenseur de l'autorité royale, qui pourtant a soutenu cette doctrine. Quant à nous, nos prétentions sont bien loin d'aller jusque-là, et nous nous bornons à reconnaître dans le pape ce même domaine accidentel sur le temporel des princes que le docteur en question mentionne ici et qu'il explique ailleurs, c'est-à-dire un pouvoir indirect dont il peut faire usage contre les princes violateurs des lois de la religion, en les déclarant déposés ou dignes de la déposition pour ce délit d'une nature toute spirituelle.

8. A ce témoignage joignons-en un autre, celui de l'anonyme français auteur du traité de la puissance séculière et ecclésiastique, intitulé *le Rêve du jardinier*, et qu'on croit avoir été ou chancelier ou conseiller du roi de France Charles V. Celui-ci donc, quoiqu'il ait en vue dans ce traité de défendre l'autorité des rois, ne laisse pas de reconnaître que l'autorité du pape s'étend sur le temporel comme sur le spirituel, qui en est l'objet essentiel, quand il se commet quelque péché par l'usage ou l'abus qui se fait du temporel; qu'encore bien que la puissance ecclésiastique ne doive pas s'immiscer dans la déposition des empereurs et des rois pour quelque manquement que ce soit qui leur fasse mériter cette peine, elle peut néanmoins le faire quand leur délit est du nombre des délits spirituels; que si ceux à qui il appartient de le faire ou ne veulent ou ne peuvent pas déposer les empereurs ou les rois coupables de travailler à la ruine de leurs États, ou d'en négliger criminellement l'administration, ou d'y exercer la tyrannie, le pape peut les déposer lui-même, quoique, hors ce cas, il ne puisse pas le faire pour ces mêmes manquements, mais que le pouvoir en appartienne au peuple; que le pape peut avoir accidentellement le pouvoir de transférer l'empire ou la royauté, soit parce qu'il n'y a pas d'autre supérieur qui le puisse, soit parce qu'il s'agit de transférer l'empire ou la royauté d'un peuple à un autre pour quelque délit spirituel du peuple lui-même, c'est-à-dire si ce peuple s'est laissé infecter de l'hérésie, ou qu'il ait embrassé le judaïsme, ou l'idolâtrie, ou toute

autre secte; qu'enfin, lorsque la royauté doit être transférée pour quelque délit spirituel, le pape peut de droit divin, selon quelques-uns, transférer la royauté, puisqu'il a dans les choses spirituelles, comme aussi dans les autres qui y sont annexées, la plénitude d'autorité pour tous les cas de nécessité, et que, selon d'autres, il appartient en ce cas au pape de connaître seulement du délit spirituel, et d'enjoindre à ceux que cela regarde de déposer ce roi ou cet empereur; mais que, si ceux-là mêmes ne le veulent ou ne le peuvent pas, l'acte de cette déposition est alors dévolu au pape de droit divin, puisque la plénitude de la puissance lui appartient dans tous les cas de nécessité (1). Il est clair par tout cela que, dans la pensée de cet auteur, lorsqu'il s'agit de délits spirituels d'un prince, tels que serait l'apostasie, il appartient au pape de droit divin ou de déposer le prince qui se trouve dans ce cas, ou du moins de connaître de ces sortes de délits, et de déclarer aux sujets qu'ils

(1) « Concedendum est quod principatus papalis concernit temporalia prout de necessario concernit spiritualia, cum ab eorum usu, vel abusu surgit peccatum, prout dicunt textus, ratione peccati omnes causæ spectant ad forum ecclesiasticum (cap. *Novit, de Judiciis*). Tamen principaliter disponendo, et authorizando nihil spectat ad papam quantum ad temporalia. » Et alibi : « Non debet se (potestas ecclesiastica) de depositione imperatorum seu regum intromittere quantumcumque rex vel imperator sit dignus depositione propter defectum quemcumque vel crimen quod non est inter spiritualia crimina computandum, et ideo si imperator vel rex committit crimen dilapidationis, vel destructionis imperii sive regni, vel tyrannidis, vel quodcumque aliud propter quod non immerito deponi meruit, papa non deberet eum deponere, sed populus, a quo suam recepit potestatem tacite vel expresse, nisi illi ad quos pertinet nollent aut non possent facere justitiæ complementum. » Et infra : « Fatendum tamen quod papa potest transferre imperium vel regnum casualiter, ut quia non est alius superior, vel aliter, aut imperium vel regnum est transferendum de gente in gentem propter aliquod crimen spirituale gentis, puta si gens illa inficiatur hæretica pravitate, vel ad legem Judæorum, vel ad ritum gentilium, vel sectam aliam converteretur. Si transferendum esset imperium vel regnum propter crimen spirituale, dicunt quidam quod papa potest jure divino transferre imperium seu regnum, quia in spiritualibus, et annexis eis habet plenitudinem potestatis quantum ad ea quæ sunt de necessitate facienda. Alii dicunt quod papa in hoc casu non potest transferre imperium sive regnum, nisi laici fuerint damnabiliter negligentes, vel faventes genti a qua necesse est transferri imperium vel regnum, sed in hoc casu spectat ad papam de crimine spirituali cognoscere, et denuntiare illis ad quos spectant, ut ipsum deponant; quod si noluerint vel non potuerint, jure divino devoluta est potestas ad summum pontificem, et hoc quia ipse habet plenitudinem potestatis quantum ad omnia quæ sunt de necessitate facienda. » Auctor. Tract. de Potest. sæcul. et eccles. cui titulus *Somnium viridarii*.

doivent déposer le prince qui s'en trouve coupable, et que, lorsqu'ils ne veulent ou ne peuvent le faire, la chose est dévolue au pape de droit divin : et c'est là précisément ce que nous prétendons, savoir que le pape peut obliger les sujets à se séparer de leur souverain pour cause de religion, et déclarer celui-ci digne d'être déposé ou le déposer même, lorsque les sujets ou ne veulent ou ne peuvent pas le faire ; quoique, à vrai dire, pour que le pape puisse obliger les sujets à se soustraire à la dépendance de leur souverain, il convienne ordinairement qu'il commence par déclarer celui-ci déposé, et ses sujets déliés du devoir de fidélité à son égard. Je ne sais à présent ce qu'aurait pu répondre Bossuet à ces témoignages si clairs d'écrivains français qu'il a passés sous silence, quoiqu'il dût savoir qu'ils étaient allégués par les écrivains qu'il combattait, à moins qu'il ne se soit cru en droit de n'en faire nul cas, à cause des siècles de ténèbres où vivaient ces écrivains, qui ne pouvaient connaître par conséquent ni les droits des princes ni ceux du pape, et qui, dans l'ignorance où ils étaient de l'antiquité, se laissaient égarer par l'opinion qu'avait alors le peuple du pouvoir papal, sans examiner si cette opinion était conforme ou non à l'Écriture et à la tradition. Mais quant à cette exception qu'il oppose pour récuser non-seulement des écrivains obscurs, mais encore les plus grands comme les plus fameux théologiens, canonistes ou jurisconsultes, qui dans le cours de plusieurs siècles ont illustré l'Église, et les chaires, et les écoles catholiques, par l'éclat de leur sainteté et de leur doctrine, j'aurai l'occasion d'y revenir plus au long.

§ XI.

QUEL A ÉTÉ DANS LES SIÈCLES PASSÉS LE SENTIMENT COMMUN DE L'ÉCOLE DE PARIS SUR LA PRÉSENTE QUESTION, DEPUIS L'ÉTABLISSEMENT DES ÉCOLES DE THÉOLOGIE JUSQU'AU DIX-SEPTIÈME SIÈCLE.

Sommaire.

1. Théologiens et docteurs de l'École de Paris qui ont enseigné le pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des princes, spécialement pour cause de religion.
2. Exposé des témoignages de Jean Gerson, de Jacques Almain et de Jean Major.

3. Théologiens et docteurs de toutes les autres Universités du monde catholique qui ont enseigné la même doctrine; pourquoi on ne cite ici que les théologiens et les docteurs de l'École de France.
4. Dans les différends entre les rois de France et le saint-siége les Français n'ont jamais nié le pouvoir indirect dont il s'agit. On le prouve par trois raisons. Opinion remarquable de Dominique Soto.

1. La nouveauté de l'opinion professée par la Faculté de Paris, adoptée par le clergé de France et défendue par Bossuet pourrait, à défaut de toute autre preuve, s'inférer avec certitude du nombre immense d'illustres théologiens qui depuis l'établissement des écoles de théologie en France ont fait la gloire de cette célèbre université et qui ont professé dans leur chaire de Sorbonne la réponse affirmative sur le point en question, comme une doctrine constante, transmise par la tradition et conforme à la parole de Dieu. Est-ce qu'ils n'appartenaient pas à la Faculté de Paris les Alexandre de Halès, les Thomas d'Aquin et les Bonaventure, ces deux derniers inscrits au catalogue des saints, et comptés parmi les docteurs de la sainte Église, et le bienheureux Augustin Triomphe, et Henri de Gand, et le bienheureux Gilles de Rome, et François Mairon, et tant d'autres que je m'abstiens de nommer pour ne pas ennuyer le lecteur, tous ces grands hommes qui non-seulement ont professé, mais de plus ont été maîtres et docteurs dans cette célèbre académie (1)? Et pour passer des théologiens aux canonistes et aux jurisconsultes, n'étaient-ils pas Français et n'avaient-ils pas fait leurs études à Paris les Pierre de La Pallu, les Guillaume Durand, Jean Le Moine, Jean du Bois (de Sylva), président au parlement de Paris; Étienne Aufrère, président au parlement de Toulouse; Jean Fabre, avocat du parlement de Paris; Pierre Grégoire de Toulouse, professeur successivement en diverses académies de France (2)? Or, tous ces

(1) Alexand. Alensis, lib. 2 sacram., part. 2, cap. 4; D. Thomas, 2, 2, q. 12, art. 2; S. Bonaventura, *de Ecclesiast. Hier.*, cap. 1; B. Augustin. Triumphus, *Summ. de Potest. eccles.*, q. 1, art. 1; Ægidius Romanus, lib. *de Potest. eccles.*; Henricus Gandav., quodlibet 6, q. 23; Francisc. Mairon, in 4 Sent., dist. 19, quæst. 4.

(2) Petrus de Palud., *de Causa immed. jurisdiction. ecclesiast.*, part. 4; Guill. Durandus in *Spec. jur.*, part. 1, tit. *de Legibus*, § 6, num. 17; Joan. Monach., in cap. *Grand. de Supplend. negl. prælat.*, num. 4 et 5, et cap. *Apostolicæ de Sen-*

écrivains et tant d'autres que j'omets de citer, pour plus de brièveté, qui tous ont été Français de naissance ou du moins ont fait pour la plupart leurs études à Paris, ont enseigné ce pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des princes en ce qui intéresse l'avantage spirituel de la religion.

2. Enfin, on ne me fera pas croire que Jean Gerson, Jacques Almain et Jean Major fussent des écrivains ultramontains, comme on dit en France, ou que ce fussent des théologiens romains ou flatteurs des papes. Ne sont-ils pas, au contraire, regardés aujourd'hui en France comme les maîtres les plus accrédités, les évangélistes en quelque sorte de la Sorbonne, et dont on se plaît à faire valoir les paroles pour abaisser le pouvoir suprême du souverain pontife? Or cependant ces mêmes docteurs admettent certains cas où les princes peuvent être soumis pour le temporel au pouvoir spirituel de l'Église. Gerson, par exemple, tout en refusant à l'Église le pouvoir ou, comme il l'appelle, le domaine direct sur la puissance temporelle, lui accorde sur cette même puissance un domaine *régulatif*, *directif* et *ordinatif* (1), affirmant en même temps qu'elle ne peut faire usage de ce droit à l'égard des princes que lorsqu'ils abusent de leur autorité séculière pour attaquer la foi, pour blasphémer le Créateur ou pour outrager publiquement la puissance ecclésiastique (2). Il dit enfin qu'à cette puissance ecclésiastique tous les hommes sont soumis, sans en excepter les princes, lorsqu'ils abusent de leur juridiction et de leur

tent. et Re judic., n. 9; Joann. de Sylva, *Tract. de Benef.*, p. 3, q. 8, n. 31; Stephan. Aufrer., *Tract. de Potest. eccles.*, n. 32; Joann. Faber, lib. 1, Cod. *de Sum. Trinit. et Fide cathol.*, n. 10; Petrus Gregorius Tolos., *de Republ.*, lib. 26, cap. 5.

(1) « Potestas ecclesiastica non ita habet dominia et jura terreni simul et cœlestis imperii, quod possit ad libitum suum de bonis clericorum et multo minus laicorum disponere, quamvis concedi debeat quod habet in eis dominium regitivum, directivum, regulativum et ordinativum. » Joan. Gerson, *de Potest. eccles.*, consid. 12.

(2) « Postremo suis se terminis ita potestas ecclesiastica coerceat, ut meminerit potestatem sæcularem etiam apud infideles sua habere propria jura, suas leges, sua judicia, de quibus occupare se ecclesiastica potestas non præsumat, nisi dum redundat abusus sæcularis potestatis in impugnationem fidei, et blasphemiam Creatoris, et in manifestam potestatis ecclesiasticæ injuriam : tunc enim ecclesiastica potestas habet dominium quoddam regitivum, directivum, regulativum, et ordinativum. » Idem, *loc. cit.*

puissance temporelle pour enfreindre la loi naturelle et divine, et que ce pouvoir de l'Église est un pouvoir régulatif, c'est-à-dire spirituel, et non civil (1). Jacques Almain à son tour, examinant si le pape peut déposer l'empereur et exposant, pour l'approuver, quel était sur ce point le sentiment d'Ockam, autre écrivain qui assurément n'a jamais été soupçonné de flatter les papes, dit que l'empereur peut mériter la déposition de deux manières, ou en raison d'un délit spirituel, tel que l'hérésie, ou en raison d'un délit civil, tel que serait la mauvaise administration de l'État. Si l'empereur mérite d'être déposé pour un délit du premier genre, le pape a le droit de le déposer; si c'est pour un délit du second genre, ce n'est pas le pape alors qui peut le déposer, mais ceux à qui appartient le droit de l'élire. La raison de la première partie de la réponse, c'est que le pape a pleine puissance pour poursuivre le châtiment des délits spirituels (2). Examinant ensuite si le pape peut délier les sujets du serment de fidélité prêté aux rois, il dit que cet acte d'absoudre ou de délier peut se considérer ou comme dispense et relaxation, ou simplement comme déclaration du droit des sujets. Il soutient ensuite que le pape ne peut pas, régulièrement parlant, absoudre les sujets de leur serment par manière de dispense ou de relaxation, mais qu'il le peut par manière de déclaration de leur droit (3). Or, c'est là ce que nous disons, que, quoique le pape ne puisse pas dispenser les sujets du serment de fidélité prêté à leurs souverains, ni rompre par lui-même le lien qui les tient attachés

(1) » Omnes homines, principes et alii subjectionem habent ad papam in quantum eorum jurisdictionibus, temporalitate et dominio abuti vellent contra legem divinam et naturalem, et potest superioritas illa nominari potestas directiva et ordinativa potius quam civilis. » Joan. Gerson, part. 4, *Serm. de pace et unit. Gall.*, Consid. 5.

(2) « Imperator potest esse dignus depositione dupliciter : uno modo propter crimen spirituale, ut propter hæresim, quia hæreticus et schismaticus utitur potestate sua in detrimentum christianitatis ; alio modo propter crimen civile, ut puta quando negligit administrare justitiam. Tunc si imperator sit dignus depositione propter crimen primi generis, puta propter crimen spirituale, potest deponi a papa, cum habeat plenam potestatem in puniendis peccatis spiritualibus. » Jac. Almain., *de Potest. eccles. et laic.*, q. 2, ad cap. 8 Ochami.

(3) « Quantum ad primum concesso quod papa potest absolvere subditum a juramento fidelitatis, negatur antecedens, saltem capiendo absolvere ut tantum valet sicut relaxare, et non jus declarare. » Idem, *loc. cit.*,ad c. 12 Ochami.

à ces derniers, il peut néanmoins déclarer le droit qu'ils ont eux-mêmes de le rompre, c'est-à-dire déclarer qu'en tels cas ils ne sont point tenus de garder leur serment, et c'est ce qu'il fait lorsqu'il les en délie ou les en absout. Le sentiment de Jean Major ne différait pas de celui de ces deux autres docteurs : tout en soutenant que l'Église ne peut pas transférer à son gré les souverainetés temporelles, sur lesquelles elle n'a pas de juridiction temporelle, ce qui est très-vrai, il affirme néanmoins qu'elle peut transférer les sceptres et les couronnes pour des motifs raisonnables dans toute l'étendue de la république chrétienne, et que, s'il arrivait que des princes chrétiens fussent hérétiques ou qu'ils cherchassent à détruire la foi, l'Église pourrait les déposer, sans faire même d'exception pour le roi très-chrétien (1).

3. Si je n'ai parlé que des écrivains français de naissance ou qui, sans l'être, ont illustré dans le cours de plusieurs siècles l'Université de Paris, on ne doit pas croire pour cela qu'il y eût une doctrine différente suivie parmi tous les autres théologiens, canonistes ou jurisconsultes qui pendant les mêmes siècles ont fleuri depuis l'établissement des écoles dans toutes les autres académies du monde chrétien. Il est certain au contraire que ce sentiment, qui se trouve enseigné en divers endroits du droit canon (2), tel qu'il était reçu, adopté et expliqué durant plusieurs siècles par toutes les universités catholiques, était universellement admis par tous les docteurs de l'un et l'autre droit pendant tous ces siècles qui s'écoulèrent, depuis que les décrétales eurent été recueillies par l'ordre de Grégoire IX et des autres papes ses successeurs. Et comme il serait long et fastidieux de rapporter ici les noms de tous les théologiens qui dans le cours de plusieurs siècles ont enseigné

(1) « Pro rationabili causa in tota republica hoc Ecclesia dominium transferre potest. Nolumus tamen dicere quod ad nutum ejus regna christianorum principum, in quibus dominium non habet nisi regitivum, tranferre potest; sed ubi essent hæretici et fidem evertere molientes, rex christianissimus deponendus esset. » Joan. Major, in 2 Sent., dist. 44, quæst. 3.

(2) Cap. *Novit*, 13, *de Judiciis*; cap. *Venerabilem*, 34, *de Elect.*; cap. *ad Abolendam*, 9, *de Hæretic.*; cap. *Licet*, 10, *de Foro compet.*; cap. ultimo *de Pœnis*; cap. *Apostolicæ de Sentent. et Re judicata*, in 6, extravag. unica : *Si fratrum ne sede vacant*. Clement.. unica *de Jurejurando*, etc.

cette vérité, on peut voir le catalogue au moins d'un grand nombre d'entre eux, et de tous les pays chrétiens, dans les ouvrages de Bellarmin et d'Abraham Bzovius, qui en ont donné la liste. Mais j'ai cru devoir faire mention des écrivains ou qui sont nés en France ou qui ont été professeurs et maîtres dans sa célèbre université, pour faire voir combien la Faculté de Sorbonne s'est éloignée de la vérité lorsqu'elle a dit en 1663 que son ancienne doctrine était que le roi de France ne reconnaissait point d'autre supérieur que Dieu dans les choses temporelles, soit qu'on entendît la chose dans un sens direct, soit qu'on l'entendît dans un sens indirect, et quel que fût le cas qui se présentât, comme l'assemblée de 1682 l'a expliqué ensuite dans sa déclaration : car il est certain, au contraire, qu'avant cette époque et quelques années seulement auparavant cette célèbre école ne s'écartait point du sentiment commun et universellement admis par toutes les autres écoles catholiques, particulièrement pour le cas où il y aurait à craindre un grave dommage pour la religion.

4. Si cependant, dans les démêlés qui s'élevèrent si souvent entre les rois de France et le siége apostolique, on s'éleva quelquefois contre le pouvoir de l'Église en lui reprochant de s'étendre sur le temporel des princes, cela ne se rapportait qu'au pouvoir direct et politique, mais jamais au pouvoir indirect ou régulatif, comme l'appellent Gerson, Almain et les autres docteurs dont les noms ont toujours fait depuis, plus particulièrement que tous les autres, autorité dans la Faculté de Paris. C'est ce dont on peut s'assurer par trois considérations, la première tirée de l'état politique de cette époque, particulièrement de celle du pontificat de Boniface VIII, où il est certain que plusieurs rois catholiques, ou par la concession spontanée des princes, ou par le consentement des peuples, ou pour toute autre cause, se croyaient vassaux ou feudataires du saint-siége, et c'est ainsi que l'empire germanique lui-même était regardé par les Français comme n'étant pas exempt de cette dépendance directe. De là cette ardeur avec laquelle les Français s'élevèrent contre la bulle de Boniface VIII, dans la crainte qu'ils conçurent que le pontife ne voulût considérer ce royaume comme soumis à

l'Église romaine, de la même manière qu'on lui croyait soumis les autres royaumes catholiques. Et que ce fût là leur sentiment, c'est ce qui se prouve en second lieu par la manière dont fut traitée cette controverse : car on ne discuta jamais d'une manière abstraite cet article du pouvoir de l'Église sur le temporel des princes en général, mais simplement la question du pouvoir de l'Église sur le temporel des rois de France, et toujours pour conclure que le roi de France ne reconnaissait point d'autre supérieur que Dieu au-dessus de lui dans son royaume; ce qui fait bien voir qu'on n'avait pas d'autre intention que d'écarter du royaume de France cette idée de dépendance par rapport à l'Église romaine qu'on était obligé de reconnaître dans d'autres États catholiques. En troisième lieu, ce qui rend cette même vérité évidente, c'est qu'au milieu même de ces démêlés, s'il se présentait un cas d'hérésie, on reconnut toujours à l'Église, à cause du pouvoir des clefs qui lui appartient, le droit de déposer un roi devenu hérétique et incorrigible, et de délier ses sujets du devoir de fidélité, comme nous l'avons prouvé plus haut par le témoignage de Jean de Paris, le plus ardent défenseur de l'indépendance royale du temps de Philippe le Bel. De là vient que, dans les siècles passés, ce sentiment était si fortement, si universellement, si constamment admis par tous les catholiques que plusieurs théologiens d'un grand nom, et en particulier Dominique Soto, qui avait fait ses études à Paris et qui était par conséquent parfaitement instruit du sentiment de cette université, le considéraient comme une vérité de foi, et traitaient d'hérésie l'opinion contraire (1). Mais nous verrons ailleurs ce que Bossuet répond à tout cela et comment il croit échapper à toutes ces autorités qu'on lui oppose.

(1) « Quinta eademque catholica conclusio contra eorum hæresim qui omnem abdicant pontifici temporalem potestatem. Potestas quæcumque civilis eatenus est ecclesiasticæ subjecta in ordine ad spiritualia ut papa possit per suam spiritualem potestatem, quoties ratio fidei et religionis exegerit, non solum ecclesiasticarum censurarum fulminibus adversus reges agere, eosque cogere, verum et cunctos christianos principes temporalibus bonis privare, et usque ad eorum depositionem procedere. » Dominicus Soto, in 4 Sentent., dist. 22, q. 2, art. 2.

§ XII.

TÉMOIGNAGES DES CONCILES GÉNÉRAUX TENUS A DIVERSES ÉPOQUES, ET VÉNÉRÉS EN FRANCE, EN FAVEUR DU POUVOIR INDIRECT QU'A L'ÉGLISE DE DÉPOSER LES PRINCES HÉRÉTIQUES; AVEUX FAITS PAR LES PRINCES EUX-MÊMES DE LA LÉGITIMITÉ DE CE POUVOIR.

Sommaire.

1. Le pouvoir qu'a l'Église de déposer les princes pour crime d'hérésie a été proclamé dans les deux conciles généraux de Latran tenus sous Alexandre III et sous Innocent III, dans le premier concile de Lyon et dans le concile de Trente.
2. Le même pouvoir de déposer les rois pour cause de schisme a été supposé certain par les conciles de Constance et de Bâle.
3. Les princes eux-mêmes ont reconnu à l'Église ce même pouvoir pour la répression des crimes qui portent atteinte à la religion.

1. Si quelqu'un s'obstinait à penser que le cardinal du Perron s'est trop avancé dans sa célèbre harangue en affirmant que notre sentiment non-seulement était soutenu dans toutes les parties de la catholicité, mais encore avait été généralement suivi en France jusqu'à l'apparition de Calvin, il n'aurait, pour se désabuser de son erreur, qu'à jeter un coup d'œil sur les conciles généraux consacrés par la vénération de tout le monde catholique : il y verrait clairement enseigné et mis à exécution ce pouvoir de l'Église de déposer les princes hérétiques et de délier leurs sujets du serment de fidelité. Au troisième concile de Latran, où se trouvèrent soixante-deux évêques de France et qui se tint sous Alexandre III, on déclara déliés du serment de fidélité et d'obéissance et dispensés de tout hommage les vassaux des seigneurs qui protégeraient une certaine secte d'hérétiques très-pernicieuse à la société (1). Dans le grand concile de Latran tenu plus tard sous Innocent III, où l'on comptait quatre cent onze tant évêques qu'archevêques et auquel assistèrent en particulier tous les patriarches, soit par eux-mêmes, soit par leurs légats, et tous les princes ou

(1) « Relaxatos autem se noverint a debito fidelitatis, et dominii, ac totius obsequii, donec in tanta iniquitate permanserint (domini), quicumque illis aliquo pacto tenentur annexi. » Conc. Lateran. sub Alexandro III, can. ult.

monarques chrétiens, par leurs ambassadeurs, on statua que les princes temporels qui négligeraient de purger leurs États des hérétiques qui pourraient s'y trouver seraient excommuniés par le métropolitain assisté des évêques de sa province, et que, s'ils ne satisfaisaient dans l'année, on en donnerait avis au pape, qui déclarerait leurs vassaux absous du serment de fidélité, et offrirait leurs terres à la conquête des catholiques, qui dès lors en deviendraient incontestablement les maîtres, et veilleraient à y conserver la pureté de la foi, après en avoir chassé les hérétiques, sauf le droit du seigneur principal, pourvu que lui-même ne mît aucun obstacle à l'exécution de cette ordonnance (1). Dans le premier concile général de Lyon, tenu au sein même de la France, l'empereur Frédéric II fut déclaré dépouillé de la dignité impériale et de tous ses autres droits temporels, et ses sujets absous du serment de fidélité (2). Enfin le concile de Trente soumit à l'excommunication et à la privation de leurs États et de toute autre dignité temporelle l'empereur, les rois et tous les autres princes catholiques qui permettraient les duels sur leurs terres (3).

2. Mais mettons de côté ces conciles généraux, que vénère toute l'Église catholique; je me bornerai à parler de deux seulement, savoir du concile de Constance et de celui de Bâle, qu'exaltent aujourd'hui si particulièrement certains Français, en les mettant au-dessus, ou peu s'en faut, de celui de Nicée, précisément parce qu'ils s'imaginent, quoique bien à tort, que

(1) « Si dominus temporalis, requisitus vel monitus ab Ecclesia, terram suam purgare neglexerit ab hac hæretica fœditate, per metropolitanum et cæteros comprovinciales episcopos excommunicationis vinculo innodetur; et, si satisfacere contempserit infra annum, significetur hoc summo Pontifici, ut ex tunc ipse vassallos ab ejus fidelitate denunciet esse absolutos, et terram exponat catholicis occupandam, qui eam, exterminatis hæreticis, sine ulla contradictione possideant. » Conc. Lateran. sub Innocentio III, cap. 3.

(2) « Memoratum principem, qui se imperio et regnis, omnique honore ac dignitate reddidit indignum, qui propter suas indignitates a Deo ne regnet vel imperet est abjectus, suis ligatum peccatis, et abjectum, omnique honore ac dignitate privatum a Domino ostendimus, denunciamus, ac nihilominus sententiando privamus, omnesque qui ei juramento fidelitatis tenentur adstricti, a juramento hujusmodi perpetuo absolventes, auctoritate apostolica firmiter inhibendo ne quisquam de cætero sibi tanquam imperatori vel regi pareat, et intendat. » Conc. Lugdun. sub Innocentio IV, anno 1245.

(3) Vid. concil. Trident., sess. 25, *de Reform.*, cap. 19.

la puissance du pape s'y trouve déprimée. Qu'on examine donc la session dix-septième du concile de Constance, et on y verra encore les rois eux-mêmes, aussi bien que les autres princes temporels de dignités inférieures, soumis à la peine de la privation de leur dignité séculière s'ils osent s'opposer aux efforts que fait le concile pour l'extirpation du schisme qui travaillait alors l'Église. Dans la session vingt-deuxième on soumet à la même peine, de quelque haute dignité qu'ils soient, ceux qui favoriseront le schisme de l'antipape Pierre de Lune (1). La même sentence, portée dans ce concile et répétée dans celui de Sienne contre les fauteurs de Pierre de Lune, y compris l'empereur et les rois (2), fut confirmée dans le concile de Bâle contre ceux qui auraient osé empêcher la tenue de ce dernier concile, sans excepter de la même peine les rois et les autres princes temporels (3). Ces deux conciles, tant préconisés depuis en France, devraient convaincre les écrivains de cette nation que le grand cardinal du Perron, parlant au nom des deux premiers ordres de ce beau royaume, a bien eu raison de dire que « non-seulement toutes les autres parties de l'Église « catholique, mais mesme tous les docteurs qui ont paru en « France depuis que les écoles de théologie y ont esté instituées, « jusques à la venue de Calvin, ont tenu l'affirmative (4). »

3. A tous ces témoignages nous pourrions ajouter l'aveu qu'ont fait divers princes à différentes époques qu'ils avaient à redouter pour certains cas, tels en particulier que celui d'hérésie, la puissance de l'Église, et qu'ils pouvaient pour ce délit être déposés du trône et de la dignité royale; mais comme cette dernière tâche a été parfaitement remplie par d'illustres écri-

(1) « Omnibus et singulis Christi fidelibus inhibet sub pœna fautoriæ schismatis et hæresis, atque privationis omnium beneficiorum, dignitatum et honorum ecclesiasticorum et mundanorum, et aliis pœnis juris, etiamsi episcopalis, et patriarchalis, cardinalatus, regalis sit dignitatis, aut imperialis, quibus, si contra hanc inhibitionem fecerint, sint auctoritate hujus decreti ac sententiæ ipso facto privati, etc. » Conc. Const., sess. 37.

(2) Vid. Conc. Senens., anno 1423.

(3) Vid. Conc. Basil., in salvo conducto dato in congreg. generali die 18 julii anno 1432, legatis Pontificiis.

(4) *Harangue du cardinal du Perron aux députés du tiers état.*

vains (1), je me contenterai de rapporter ici l'aveu d'Henri IV, roi de Germanie, de ce même Henri au sujet de la déposition duquel Bossuet déclame si vivement contre Grégoire VII. Ce prince donc, dans la lettre pleine d'outrages qu'il écrivit à ce saint pape et qu'a rapportée le cardinal Baronius, tout en protestant qu'il ne reconnaissait que Dieu pour juge, avouait cependant que, d'après la tradition et la doctrine des saints Pères, il pourrait être déposé s'il abjurait la foi; et il disait de Julien l'Apostat non que l'Église n'avait pas le pouvoir de déposer ce prince, mais que les Pères avaient eu la prudence d'abandonner à Dieu le soin de sa déposition (2). Nous verrons ailleurs, quand nous serons à discuter les réponses de Bossuet, ce qu'oppose celui-ci à cette grave autorité des conciles et à ces aveux des princes.

§ XIII.

A QUELLE ÉPOQUE ON A COMMENCÉ A ENSEIGNER EN FRANCE L'OPINION CONTRAIRE, DÉFENDUE PAR BOSSUET; QUAND EST-CE QU'ELLE A ÉTÉ EMBRASSÉE PAR LA FACULTÉ DE PARIS, ET QUEL FONDEMENT PEUT-ON FAIRE SUR LA DÉCLARATION QU'A ÉMISE CETTE FACULTÉ EN FAVEUR DE LA MÊME OPINION.

Sommaire.

1. On ne trouve aucun écrivain en France avant Calvin qui ait nié ce pouvoir indirect de l'Église. Les premiers qui ont enseigné le sentiment contraire sont les huguenots, qui l'ont introduit en 1626 en haine de l'Église romaine. La Faculté de Sorbonne a commencé à l'adopter et à le professer en 1663.
2. Raisons pour lesquelles les catholiques de France ont embrassé cette opinion.
3. La faculté de Sorbonne s'est écartée en ce point de la doctrine de ses devanciers. On prouve la nouveauté de cette opinion, que Calvin a introduite en France.
4. Exposé de notre sentiment, et preuve de la fausseté de celui qu'en donnent nos adversaires.

1. Quiconque voudra bien considérer avec attention qu'entre tant d'illustres écrivains ecclésiastiques et laïques, théologiens,

(1) Vid. cardin. Sfondrat., *Regal. sacerd.*, lib 1, § 5, usque ad 15 inclusive.

(2) « Me quoque licet indignus inter christianos sum ad regnum vocatus, te teste, quem sanctorum Patrum traditio soli Deo judicandum docuit, nec pro aliquo crimine, nisi a fide (quod absit) exorbitaverim, deponendum asseruit : cum etiam Julianum apostatam prudentia sanctorum episcoporum non sibi, sed soli Deo deponendum commiserit. » Epist. Henrici IV ad Gregorium VII, apud cardinalem Baronium, tom. XI, ad ann. Christi 1080, num. 20.

canonistes et jurisconsultes qui ont fleuri en France dans les siècles écoulés il ne s'en trouve pas un seul avant Calvin qui ait osé nier le pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des princes, surtout dans le cas où ceux-ci apostasieraient la foi et causeraient un préjudice public à la religion, restera persuadé que les premiers qui aient prêché en France l'opinion contraire, ce sont les huguenots, qui l'ont introduite en haine de l'Église romaine et dans le dessein de porter les princes à embrasser l'hérésie en les délivrant de la crainte d'essuyer des pertes temporelles en punition de leur renoncement à la foi. Néanmoins tout le clergé et tout le corps des nobles continua encore d'être fidèle à l'ancienne doctrine jusqu'à l'an 1615, comme nous l'avons vu par les actes des états généraux de cette même année, et même quelque temps après, jusqu'à ce qu'enfin soit la faiblesse, soit l'adulation, soit la crainte de paraître moins respectueux envers le roi que ne se montraient les huguenots, qui ne cessaient dans leurs assemblées d'exagérer l'autorité royale comme un des principaux articles de leur croyance, fit adopter aux catholiques le sentiment contraire, auquel la Faculté de Sorbonne donna la première son adhésion dans la censure qu'elle prononça contre le livre de Santarelli le 4 avril 1626, et dont elle fit plus tard la profession expresse dans la déclaration qu'elle adressa au roi Louis XIV en 1663; enfin ce même sentiment, au grand étonnement de tout l'univers catholique, à la douleur de tous les gens de bien et au mépris des justes réclamations du siége apostolique, fut adopté par l'assemblée du clergé de France, en tête des quatre fameuses propositions qu'elle publia sur la puissance ecclésiastique le 19 mars1682.

2. Quelques-uns ont cru que les édits du roi et les arrêts du parlement portés en divers temps pour la défense de l'autorité et de la majesté royale (1) avaient mis en crédit cette opinion nouvelle, et que la crainte de se voir dépouillés de leur liberté ou de leurs biens avait porté dès lors les catholiques à l'embrasser. Mais si l'on examine bien ces édits, on verra

(1) 2 décembre 1561; 4 janvier 1549; 7 et 20 janvier 1595; 27 mai et 26 novembre 1610; 27 juillet 1614; 2 janvier 1614, etc.

qu'ils ne se rapportent pas même de loin à la question que nous agitons, mais seulement à la souveraineté de la couronne de France et à son indépendance directe et politique de toute autre puissance, et que plusieurs d'entre eux ont pour objet de réprimer les régicides qui pouvaient se commettre sous quelque prétexte que ce fût, comme la France en a offert tant d'odieux et funestes exemples. Bien moins encore les déclarations de la Sorbonne faites en divers temps avant 1626 ou 1663 (1) concernant l'autorité royale touchent-elles à l'objet de notre discussion ; elles ont pour objet ces mêmes matières sur lesquelles ont été portés les édits royaux : on peut donc affirmer avec certitude qu'on ne trouve en France, avant 1663, aucune déclaration publique, faite par les catholiques, de l'opinion contraire.

3. Mais les paragraphes précédents nous ont fait clairement connaître combien, à partir de cette dernière époque, la Sorbonne s'est écartée de la doctrine de ses devanciers, et combien elle s'est éloignée de la vérité en avançant dans sa déclaration de 1663 que « la doctrine de cette faculté est que le roi très-chrétien ne reconnaît et n'a absolument aucun autre supérieur que Dieu dans les choses temporelles; que c'est là son ancienne doctrine, etc. ; que la doctrine de la faculté est que les sujets doivent tellement l'obéissance et la fidélité au roi très-chrétien qu'ils ne peuvent en être dispensés sous aucun prétexte (2), etc. » Recueillant maintenant ce que nous avons dit, concluons que le sentiment que nous avons exposé, ayant été expressément et positivement professé durant plusieurs siècles par tout l'univers catholique; exprimé et mis en pratique par les conciles généraux que consacre la vénération des fidèles; prescrit dans le droit canon; soutenu par toutes les écoles catholiques depuis l'époque de leur établis-

(1) 1413, 1561, 1595, 1610, 1611, 1620, etc.

(2) 2 et 3 propositio declarationis facultatis Parisiensis, ann. 1663 : « 2. Esse doctrinam facultatis ejusdem quod rex christianissimus nullum omnino agnoscit nec habet in temporalibus superiorem præter Deum, eamque suam esse antiquam doctrinam, a qua nunquam recessura est; 3. Doctrinam facultatis esse quod subditi fidem et obedientiam Regi christianissimo ita debent ut ab iis nullo prætextu dispensari possint. »

sement; avoué par les rois eux-même et par ceux qui sont pris le plus chaudement la défense du pouvoir des rois contre le siége de Rome; enseigné par tous les écrivains de France avant que les huguenots eussent infecté ce royaume et par tous les docteurs les plus fameux qui ont illustré en particulier l'université de Paris; défendu enfin par tout le corps du clergé et par celui de la noblesse jusqu'en 1615, à l'assemblée des états généraux, ce sentiment ne peut être que vrai, puisqu'il se trouve reconnu par le consentement universel de tout le monde catholique comme conforme à la parole de Dieu et à la tradition; et que l'opinion contraire, étant nécessairement nouvelle, est aussi nécessairement fausse, et n'a jamais été enseignée par personne en France avant Calvin, qui le premier de tous a osé contredire le sentiment commun de l'univers catholique.

4. Et pour que les défenseurs de l'opinion contraire cessent enfin de faire aux princes de la terre une peinture si affreuse de ce pouvoir de l'Église, qu'ils sachent que ce n'est pas un pouvoir politique et civil; qu'il n'emporte avec lui aucun droit direct de souveraineté sur les choses temporelles; que l'Église ne peut pas en user d'une manière arbitraire; mais que c'est un pouvoir vraiment spirituel, qui tend à la conservation de la religion et au salut des princes; qu'il ne regarde que les cas où les sujets eux-mêmes, se trouvant déliés de tout lien d'obéissance envers leurs souverains, peuvent les déposer du trône; enfin, que ce sentiment se borne à dire que, dans le cas où des princes qui ont professé la foi catholique, venant à se révolter contre Dieu et à persécuter la religion, perdent leurs droits au trône, et rompent eux-mêmes le lien qui leur assurait la fidélité de leurs sujets, ce n'est point à ceux-ci à se déclarer eux-mêmes absous de leur serment et à user de prime abord de leurs droits contre lui, mais que c'est à l'Église, dont l'autorité réside ou dans son chef, qui est le pape, ou dans son corps, qui est le concile, à en faire la déclaration préalable; que c'est là son droit et en même temps son devoir.

§ XIV.

RÉFUTATION DES RÉPONSES QUE BOSSUET ESSAYE DE FAIRE A CE QU'ON LUI OPPOSE DU CONSENTEMENT UNIVERSEL DE TOUTES LES ÉCOLES CATHOLIQUES.

Sommaire.

1. Scolastiques accusés par Bossuet d'erreur et d'exagération dans leur accord a soutenir le pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des princes. La diversité de leurs sentiments par rapport au nombre plus ou moins grand de cas où ce pouvoir peut être appliqué n'infirme point la force de l'unanimité de leurs témoignages sur le fond de la question. On confirme cette vérité par l'exemple de la primauté du souverain pontife.
2. Les scolastiques s'accordent unanimement à soutenir que le pape peut déposer les princes hérétiques et persécuteurs de la religion. Les anciens scolastiques admettaient que les princes pouvaient être déposés, même en d'autres cas, sans que leur opinion inspirât de l'horreur ou rencontrât de l'opposition.
3. Différence qu'il faut mettre d'après Melchior Cano entre les doctrines arrêtées des écoles et les opinions qui peuvent y avoir cours. La doctrine du pouvoir indirect a toujours été soutenue par les scolastiques comme une vérité certaine. On ne saurait sans témérité s'écarter en matière grave du sentiment commun des scolastiques. L'Église, dans la définition de certains dogmes, a eu égard au sentiment des scolastiques.
4. La présente question est une matière grave au jugement des scolastiques. On doit envisager avec respect tout sentiment constamment professé par l'École. Raison très-puissante qu'en donne Cano. Les théologiens scolastiques doivent être partagés en diverses classes par rapport à la question présente; quels sont ceux d'entre eux qui ont le plus d'autorité, et quels ont été parmi eux les plus fameux défenseurs du pouvoir indirect de l'Église.

1. Pour s'inscrire en faux contre un accord aussi universel et aussi constant de toutes les écoles et de toutes les universités catholiques, relevé par tout ce qu'il y a eu pendant toute une suite de siècles de plus renommé pour la sainteté et la science, tel qu'est celui que nous signalons sur la question du pouvoir indirect de l'Église en ce qui concerne le temporel des princes, et du droit qu'elle a de les déposer pour cause de religion, il faudrait non-seulement beaucoup de courage, mais encore de fortes preuves. Mais, si les preuves manquent à Bossuet pour cette dure entreprise, le courage à coup sûr ne lui a pas manqué. Il se retranche donc à répondre qu'on ne doit faire nul cas des scolastiques, et parce qu'ils ont outré la chose, et parce qu'ils ont fait erreur (1). J'admire la franchise de cet écrivain,

(1) « De scholasticis vero, qui ab aliquot sæculis post sanctum Thomam et alios

et je dis que c'est là la voie la plus expéditive pour se débarrasser de toutes difficultés, si toutefois injurier tous ceux qui s'opposent à notre sentiment c'est répondre à leurs raisons. Je m'abstiens néanmoins des censures que mérite une proposition si hardie, et je m'en repose sur ce qu'elle tombera d'elle-même sans qu'il soit nécessaire qu'elle soit réfutée par d'autres que par son auteur. Les scolastiques donc, c'est-à-dire tout le corps des théologiens qui, pendant plusieurs siècles, ont illustré les écoles catholiques, ne méritent pas au jugement de Bossuet d'être écoutés, parce qu'ils ont été exagérés, et que, sans restreindre le pouvoir attribué à l'Église de déposer les princes aux seuls cas d'hérésie et de renoncement à la foi, ils l'ont étendu à d'autres cas de moindre importance. Mais premièrement l'objet principal de la question actuelle consiste à savoir si l'Église a reçu de Jésus-Christ, comme conséquence du pouvoir des clefs, le droit de prononcer en certains cas sur le temporel des princes. Or, sur cet article s'accordent et se sont accordés unanimement pendant plusieurs siècles tous les théologiens des écoles catholiques. La diversité qu'on remarque entre eux se réduit aux circonstances qui peuvent rendre légitime l'usage de ce pouvoir, c'est-à-dire à discerner les cas où l'Église peut l'exercer justement : les uns, au lieu de le restreindre à la seule cause de religion, croyant pouvoir l'étendre à d'autres causes d'utilité publique ; d'autres le limitant au seul cas d'hérésie ; d'autres exigeant de plus pour cela que le prince persécute la religion, et contraigne ses sujets à se révolter contre Dieu et contre l'Église catholique, par des moyens soit directs, soit indirects. Mais tous sans exception conviennent qu'il est des cas où l'Église a ce pouvoir. Or, si la différence de sentiments des théologiens sur la manière d'expliquer cet article, sur lequel quant au fond tous s'accordent unanimement, doit avoir pour effet de convaincre de fausseté ou d'infirmer la valeur de leur témoignage, c'en est fait de la tradition, et il n'y aura plus moyen de rien établir de certain

magno consensu fateri videantur hæresis et apostasiæ causa deponi posse reges, præter ea quæ dicta sunt, hæc insuper addimus : manifeste eos falsos ac nimios fuisse. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib. 8 (al. 4.), cap. 18.

dans l'Église. Bossuet ne pourra citer aucun dogme de foi sur l'explication duquel je ne dis pas les scolastiques, entre lesquels il s'est élevé là-dessus tant de discussions, mais les Pères eux-mêmes s'accordent de tout point. Il n'est pas sans doute tellement étranger aux matières ecclésiastiques qu'il ignore combien de contestations se sont élevées entre les Pères sur la manière d'exposer les dogmes que l'Église a successivement définis, en consultant la tradition qu'elle a reçue d'eux quant à la substance de ces dogmes eux-mêmes. De là vient que l'Église, dans l'usage qu'elle fait de la tradition, porte son attention sur les conclusions dogmatiques des Pères plutôt que sur les explications qu'ils en essayent ou sur les raisons qu'ils en présentent. Mais pour nous borner strictement à notre cas particulier, comme Bossuet admet de bonne foi la primauté du pontife romain, je ne pense pas qu'il puisse ne faire aucun cas de l'accord qu'ont mis toutes les écoles catholiques à affirmer cette primauté dès avant l'époque de Luther, de Calvin et des autres prétendus réformés, ni qu'il puisse dire que les scolastiques aient affirmé cette primauté comme n'étant qu'une opinion, et non pas comme un dogme certain et invariable. Or, que répondrait-il à un protestant qui, pour se débarrasser de l'universalité de cet accord des théologiens et des canonistes, dirait qu'ils ont été exagérés, puisqu'ils n'ont pas restreint cette primauté, comme il le fait lui-même, aux seules Églises particulières, mais qu'ils l'ont étendue encore à l'Église universelle représentée dans ses conciles généraux; qu'ils n'ont pas assigné, comme lui, pour limites à l'usage que le pape peut faire de la juridiction qui est une conséquence de sa primauté les règles et les canons reçus de toute l'Église, mais qu'ils ont élevé l'autorité du pape au-dessus de ces canons mêmes; qu'ils n'ont pas séparé de la primauté elle-même, comme il l'a fait, le pouvoir sur le temporel des rois, mais qu'ils ont fait de l'une et de l'autre deux choses inséparablement unies? Que répondrait-il au protestant qui conclurait de tout cela que les théologiens de l'École ne méritent pas d'être écoutés dans ce qu'ils disent de la primauté du siége apostolique? Je ne sais vraiment ce qu'il aurait à répondre. Tout ce que je sais,

c'est qu'il pourrait répondre justement, suivant ses principes, que la divergence d'opinions des scolastiques sur les points auxquels peut s'étendre ou se restreindre cette primauté n'affaiblit en rien leur témoignage sur le point fondamental, qui consiste à reconnaître dans le pape cette primauté même de juridiction, et que, comme tous les théologiens de toutes les écoles catholiques s'accordent à reconnaître cette primauté au moins sur les Églises particulières, on doit les écouter là-dessus; que sur ce point leur doctrine est immuable, et que pour le reste en quoi ils ne s'accordent pas, ce ne sont que des opinions dont il est permis de s'écarter. Or, telle est aussi notre réponse savoir, que les discordances; ou même, comme il le croit, les exagérations des scolastiques sur l'étendue à donner au pouvoir indirect de l'Église en matières temporelles n'infirment point leur témoignage sur le point fondamental, qui est de savoir si l'Église possède en certains cas ce pouvoir sur les princes séculiers.

2. D'ailleurs, s'il est vrai, comme le pense Bossuet, que quelques théologiens aient exagéré ce pouvoir en l'étendant à d'autres cas qu'à celui de religion, il est incontestable qu'aucun d'eux ne l'a nié pour le cas d'hérésie, et particulièrement pour celui où le prince hérétique chercherait à détruire la vraie foi. Sur ce dernier point, tous les scolastiques sont d'un accord parfaitement unanime; car ceux d'entre eux qui ont accordé le plus accordent à l'Église à plus forte raison le moins : donc, quand même on les récuserait sur les points où ils exagèrent, quelle raison aurait-on de les récuser de même sur ceux où ils se trouvent d'accord avec les plus modérés? Maintenant, si nous restreignons ce pouvoir de l'Église au seul cas où la religion aurait à essuyer un préjudice notable et public et que nous trouvions toutes les écoles catholiques unanimes à enseigner pendant toute une suite de siècles ce même sentiment dépouillé des exagérations qui offusquent Bossuet, il ne lui restera plus aucun prétexte pour répudier cet accord de témoignages. Si, alors que les théologiens et les canonistes enseignaient du haut de leurs chaires que les princes pouvaient être déposés par l'Église non-seulement

pour cause de religion, mais encore pour d'autres raisons d'utilité publique, leur enseignement était admis sans difficulté, pourquoi, maintenant que nous limitons cette doctrine à la seule cause de religion, veut-il la réprouver, et la réprouver avec tant d'éclat? Alors l'exagération même ne faisait pas peur; aujourd'hui on s'effraye du moins qui puisse se dire; d'où vient cela, sinon de l'horreur qu'inspire la doctrine des scolastiques, qu'on ne veut écouter ni en ce qu'ils disent de trop, comme on se l'imagine, ni en ce qu'ils disent de plus modéré?

3. Mais, puisque notre adversaire ne se fait pas scrupule de mépriser un accord des scolastiques si constant et si universel, et qu'il ose l'accuser de n'avoir pour objet qu'une erreur manifeste, c'est pour nous une nécessité de faire voir qu'il s'écarte lui-même de la vérité et qu'il s'expose à de graves censures par la hardiesse de son langage; et puisqu'il demande à décider cette question par l'autorité de Melchior Cano, je veux bien m'en tenir au jugement de ce grave écrivain. Que dit donc ce théologien qui puisse favoriser l'assertion aventurée de Bossuet? Melchior Cano, dit Bossuet, distingue les doctrines arrêtées de l'École qui sont certaines en elles-mêmes d'avec les opinions de l'École dont chacun est libre de s'écarter (1). Mais, en parlant ainsi, notre adversaire fait voir ou qu'il ne sait pas ce que c'est qu'une opinion de l'école, ou qu'il n'a jamais lu Melchior Cano, ou du moins qu'il ne l'a pas compris. On appelle opinions des écoles celles qui sont débattues entre les scolastiques ou qui sont avancées par un certain nombre d'entre eux, mais sans jugement arrêté. Comment donc Bossuet veut-il ne faire qu'une simple opinion d'un sentiment qu'ont admis généralement tous les théologiens qui ont eu quelque nom dans les écoles catholiques, non-seulement sans contradiction, mais comme une doctrine certaine, invariable? Mais écoutons Melchior Cano lui-même formuler sa doctrine

(1) « Jam ergo meminisse nos oportet opiniones scholæ quantum a scholæ decretis dogmatibusque differant; Melchiorem Canum testem adduximus; ostendimusque eo auctore nobis esse integrum ut a scholæ opinionibus libere recedamus, etc. » Bossuet, *loc. cit.*

dans les termes suivants : « Le sentiment commun de tous les auteurs scolastiques sur une matière grave fournit un argument d'une telle probabilité qu'il y aurait de la témérité à le contredire. » Il donne de solides preuves à l'appui de son assertion, et en particulier celle-ci, que les Pères du concile de Vienne ont, par égard pour la commune opinion des théologiens de cette époque, défini qu'il fallait admettre en conséquence que par le baptême la grâce sanctifiante et l'habitude des vertus sont infuses dans l'âme des enfants (*a*), quoique ce point eût été jusqu'alors un point controversé dans les écoles, et de là il conclut qu'on ne saurait rejeter le sentiment commun de l'École sans impudence et sans témérité (1).

4. Je voudrais bien savoir maintenant si Bossuet regarde comme chose grave, ou comme chose légère, la question du pouvoir que Jésus-Christ aurait donné ou refusé à l'Église, de prononcer la déposition contre les princes apostats de la foi et perturbateurs de la religion. S'il répond que ce n'est là qu'une chose de légère conséquence, pourquoi donc se donne-t-il tant de tourments et de peines pour la combattre ? Si, au contraire, la chose lui paraît, comme il est forcé par l'évidence du fait de

(*a*) « E provando la sua conchiusione con efficacissime prove, e massimamente perchè ***i padri*** del concilio di Vienna riguardando alla concorde opinione de' moderni teologi di quel tempo intorno all' infusione delle virtù insieme colla grazia nel conferimento del battesimo a' fanciulli ed agli adulti, tuttoche fosse questo in tempo più antico un punto controvertito tra le scuole, la ***dichiarò*** di fede, e la ***propose*** come domma, conchiude che non può rigettarsi il comun consenso della scuola, se non sfacciatamente e temeriaramente. » J'ai cru devoir rapporter cette phrase en entier pour en signaler, 1° l'incorrection ; car le sujet de la phrase incidente, i ***padri***, réclamait le pluriel ***dichiararono, proposero*** ; 2° l'inexactitude : les Pères du concile de Vienne n'ont point déclaré comme étant de foi ni proposé comme un dogme le point dont il s'agit, mais seulement comme l'opinion la plus probable et celle qu'il fallait suivre. Voici les termes de leur décret, comme je les trouve rapportés par Melchior Canus lui-même : « Opinionem illam, quæ dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem et doctorum modernorum theologiæ magis consonam et concordem fore a catholicis eligendam. » Vid. ***Theolog. curs. compl.***, Migne, tom. I, col. 400. Note du traducteur.

(1) « Secunda conclusio : ex auctorum omnium scholasticorum communi sententia, in re quidem gravi usque adeo probabilia sumuntur argumenta, ut illis refragari temerarium sit... Scholæ igitur communem consensum nonnisi impudenter et temere rejiciemus. » Melch. Canus, ***de Locis theolog.***, lib. 8, cap. 4, Concl. 2.

l'avouer, de grave et très-grave conséquence, comment peut-il sans témérité, comme le dit Cano, ne faire nul cas du sentiment commun de toutes les écoles qui l'admettent d'un concert unanime? Si, sur une question anciennement controversée parmi les scolastiques eux-mêmes, les Pères du concile de Vienne ont fait un si grand cas de l'accord des sentiments des théologiens plus modernes, à combien plus forte raison, dirons-nous avec Cano, ne devons-nous pas recevoir avec respect ce que l'École a enseigné dans tous les temps (1)? Bossuet regarde comme rien cet accord de sentiments; mais Melchior Cano y attache, au contraire, un tel prix, qu'il le regarde comme l'effet d'un instinct divin, et la raison qu'il en donne est si forte, qu'elle frise de près l'évidence : « En effet, dit-il, tandis que les théologiens scolastiques eux-mêmes sont si fort divisés presque partout les uns avec les autres qu'on pourrait peut-être avec raison leur en faire un sujet de reproche, ils ne se montreraient pas sans doute en parfait accord sur un point particulier s'ils n'étaient mus tous ensemble en cela par le même esprit divin (2). » Que peut opposer Bossuet à ce témoignage de Cano après en avoir appelé lui-même à ce théologien ? Il répondra peut-être que nous n'avons pas lu tous les scolastiques, dont le nombre est grand en effet, pour que nous puissions affirmer avec vérité que tous ont été de notre avis. Si c'est là sa réponse, je lui dirai que les scholastiques peuvent se partager en trois classes : la première, de ceux qui n'ont pas traité cette question, et rechercher le témoignage de ceux-là sur une question qu'ils n'ont pas traitée serait extravagance et sottise; la seconde, de ceux qui à son propre jugement ne méritent pas d'être lus, parce qu'ils ont traité la théologie bien moins qu'ils ne l'ont souillée par l'intempérance de leur esprit (3), et il ne servirait de rien, ni à lui,

(1) « Si ergo in re quæ olim inter ipsos etiam scholasticos theologos controversa fuerat opinio concors juniorum tanti apud Patres in concilio fecit, quanto magis nos res omni tempore ab schola præscriptas tenere ac revereri debemus ! » Can., *loc. cit.*

(2) « Cum inter ipsos theologos scholasticos magna fere ubique dissensione certetur, ita ut in hac parte jure forsitan reprehendantur, certe non idem omnes assererent, nisi eodem divino spiritu promoverentur. » Can., *loc. cit.*

(3) « Quis enim præstare omnes audeat aut vero legere velit quos ad conta-

ni à nous, d'alléguer des témoignages aussi tristement récusables. Restent donc pour la troisième classe ceux des scolastiques qui ont traité cette question et qui d'ailleurs se sont fait un nom parmi les théologiens. Mais nous lui avons produit par centaines les maîtres et les disciples des diverses écoles de théologie qui ont le plus illustré la scolastique dans le cours de plusieurs siècles, et il ne tenait qu'à lui de les voir cités au long par le célèbre auteur du *Sacerdoce royal*, auquel je renvoie mes lecteurs pour ne pas les fatiguer d'une pareille liste (1).

§ XV.

LA QUESTION ACTUELLE A-T-ELLE ÉTÉ TRAITÉE ET RÉSOLUE PAR LES SCOLASTIQUES COMME UN POINT QUI INTÉRESSE LE DOGME ET LA RELIGION ?

Sommaire.

1. Différence entre les doctrines arrêtées des écoles et les opinions qu'on peut y agiter. D'après Melchior Cano, on ne peut sans danger d'hérésie s'élever contre les premières. Les théologiens scolastiques ont considéré la question actuelle comme un point qui appartient à la foi. On le prouve contre Bossuet par l'autorité de plusieurs célèbres scolastiques.
2. Théologiens et écrivains qui ont tenu pour hérétique ou pour erronée l'opinion de ceux qui refusent à l'Eglise un pouvoir, quel qu'il soit d'ailleurs, sur le temporel des princes, ou même celui de déposer ces derniers pour cause d'hérésie. Edit de l'inquisition d'Espagne. Cela dit sans intention de censurer l'opinion de Bossuet.
3. La manière dont les scolastiques traitent ou résolvent une question suffit pour indiquer s'ils envisagent cette question comme appartenant à la foi. Il n'est pas nécessaire pour cela qu'ils condamnent comme hérétique l'opinion contraire. Témoignage du clergé de France servant à prouver qu'il a traité lui-même cette question comme appartenant à la foi.
4. Elle a été considérée ainsi par Bossuet lui-même. Une question, quoique résolue comme dogme de foi par le consentement commun des scolastiques, n'est pas par cela seul un article de foi. Néanmoins c'est approcher de l'hérésie que de contredire en pareille matière le sentiment commun des scolastiques.
5. Opinion commune des scholastiques sur le ministre du mariage réprouvée par Melchior Cano, et pourquoi. Cette question du ministre du mariage a été traitée par les scolastiques dans des termes bien différents de la question présente. Cano, tout en réfutant l'opinion des scholastiques sur le ministre du mariage, n'ose pas la dire fausse.

1. Mais continuons de nous attacher à la suite de Melchior Cano,

minandam potius quam ad tractandam theologiam diræ intemperantiæ tanto numero egerint? » Bossuet, *loc. cit.*

(1) Vid. cardin. Sfondratum, in *Regal. sacerd.*, lib. 1, § 17.

dont Bossuet prétend opposer l'autorité au témoignage uniforme de toutes les écoles. Cano divise en deux classes les assertions des écoles : l'une, de celles qui appartiennent plutôt à la philosophie qu'à la foi ; l'autre, de celles qui appartiennent à la foi ou à la règle des mœurs ; et en parlant de ces dernières il dit pour conclusion que contredire le sentiment commun de l'Ecole en ce qui touche la foi, si ce n'est pas commettre une hérésie, c'est du moins approcher de l'hérésie (1). Il serait curieux maintenant de savoir si Bossuet regarde comme intéressant la foi ou le dogme, ou simplement comme une thèse de philosophie, la question du pouvoir indirect que Notre Seigneur Jésus-Christ aurait donné ou non à l'Église, en conséquence du pouvoir des clefs, sur le temporel des princes tombés dans l'hérésie. Il prononce hardiment que parmi les scolastiques on n'en trouve pas un seul de quelque célébrité qui ait mis au nombre des dogmes de foi le pouvoir qu'ils attribuent aux papes de déposer les princes hérétiques (2). Pas un seul? Mais ce n'était pourtant pas un scolastique peu célèbre ni un flatteur de la cour de Rome, comme il appelle les défenseurs de notre sentiment, que le fameux Durand, cet illustre théologien français, prédécesseur de Bossuet sur le siége même de Meaux. Or, c'est ce théologien qui affirme que la royauté de Jésus-Christ confiée à l'Église s'étend en certains cas sur les choses même temporelles ; que Jésus-Christ a confié à saint Pierre les droits de son empire tant de la terre que du ciel ; enfin qu'on doit appeler hérétique quiconque nie ce privilége (3). Ce n'était pas un scolastique né pour souiller la

(1) « Tertia conclusio : concordem omnium theologorum scholæ de fide aut moribus sententiam contradicere, si hæresis non est, at hæresi proximum est. » Canus, *loc. cit.*

(2) « At inter scholasticos alicujus certe nominis neminem invenies qui ad fidei dogmata referat eam quam pontificibus tribuunt in deponendis hæreticis regibus potestatem. » Bossuet, *loc. cit.*

(3) « Inde est quod regnum Christi commissum Ecclesiæ se extendit non solum in spiritualibus, sed etiam in temporalibus... Sicut in corpore quæstionis dictum est, videlicet quod Christus commiserit Petro jura cœlestis imperii et terreni. Qui hoc privilegium irritat aut detrahit in hæresim labitur, et hæreticus est dicendus. » Durand. Episcopus Meldensis, in calce opusculi *de Origine jurisdictionum.*

théologie que ce Pierre Bertrandi, autre Français, évêque d'Autun et plus tard cardinal de la sainte Église romaine; mais c'était, au contraire, un homme très-savant pour ces temps-là : et pourtant celui-ci, parlant du pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des laïques, rapporte en preuve de ce pouvoir cette même parole consignée dans le décret de Gratien, que Jésus-Christ a confié à saint Pierre les droits de son empire tant de la terre que du ciel, et que c'est tomber dans l'hérésie que de nier ce privilége de l'Église romaine (1). Ce n'était pas non plus un théologien méprisable que le bienheureux Augustin d'Ancône; c'était, au contraire, un homme célèbre par sa science autant que par sa sainteté : et pourtant, lui aussi, il affirme que c'est errer dans la foi que de refuser avec obstination de croire que le pontife romain a la primauté généralement sur toutes les choses spirituelles et temporelles (2). Je m'abstiens de citer ici les décrétalistes, qui, depuis que Gratien a mis dans son décret que Jésus-Christ a confié à saint Pierre les droits de son empire tant de la terre que du ciel et que nier ce privilége c'est errer dans la foi (3), ont tous en général suivi son sentiment, puisqu'il ne s'agit ici entre nous que de théologiens. Et il ne servirait de rien à répondre que les écrivains que je viens de nommer ne méritent pas d'être écoutés, et parce qu'ils sont exagérés, et parce qu'ils ne parlent pas du pouvoir de déposer les rois : car, pour ce qui est de l'exagération, bien qu'il puisse sembler à quelqu'un qu'en admettant comme une chose certaine de foi cette maxime, que Jésus-Christ a conféré à saint Pierre les droits de son empire tant terrestre que céleste, ils ont entendu parler du pouvoir direct, il est clair néanmoins

(1) « Et sic potest intelligi illud quod habetur in decretis (dist. 22), ubi dicitur quod Christus commisit Petro jura cœlestis imperii et terreni; et qui hoc privilegium romanæ Ecclesiæ detrahit in hæresim labitur, et hæreticus est dicendus. » Petrus Bertrandi, *de Origine et usu jurisd.*, quæst. 3, in *Biblioth. Vet. Patr.*, edit. Lugd. 1677, tom. 26, pag. 132.

(2) « Error est pertinaci mente non credere romanum Pontificem, universalis Ecclesiæ pastorem, super spiritualia et temporalia universalem habere primatum. » Augustin. Triumph., in Proœmio lib. *de Potest. eccles.*

(3) « B. Petro, æternæ vitæ clavigero, terreni simul et cœlestis imperii jura commisit. Qui autem romanæ Ecclesiæ ab ipso summo Ecclesiarum capite traditum auferre conatur, hic procul dubio in hæresim labitur, et hæreticus est dicendus. » Dist. 22, cap. *Omnes.*

que par ces droits de l'empire terrestre de Jésus-Christ ils n'ont pas entendu un pouvoir politique et civil à exercer sur les princes pour des causes politiques ou pour des fautes qui ne nuiraient qu'à des intérêts civils et mondains, mais un pouvoir éminent et, comme l'appelle Gerson, un domaine ordinatif et régulatif à exercer sur les princes pour des causes ou des fautes spirituelles, ou pour des choses temporelles liées avec les spirituelles, et qu'ainsi ils n'ont voulu parler que du pouvoir indirect, tel que nous l'avons expliqué. Et jamais aucun des écrivains que je viens de citer n'a songé à soutenir que les princes temporels étaient les vassaux du pape, ou que celui-ci étendait sur eux sa souveraineté temporelle en vertu même du pouvoir conféré à saint Pierre par Jésus-Christ. Qu'ensuite ils ne parlent pas expressément du pouvoir de déposer les rois, c'est ce qui importe peu pour la question présente, tant parce que ce pouvoir de les déposer, quand l'usage en est nécessaire pour le bien de la religion, est une conséquence de celui qu'ils reconnaissent à l'Église sur le temporel des princes que parce qu'en tout cas ils considèrent comme une vérité certaine de foi que l'Église a quelque pouvoir sur le temporel des princes, et que cela seul nous suffit pour convaincre d'erreur Bossuet, qui refuse au pape et à l'Église tout pouvoir semblable pour quelque cas que ce puisse être.

2. Si nous voulions maintenant citer des théologiens qui aient déclaré plus expressément hérétique ou du moins erronée l'opinion qui refuse à l'Église le pouvoir d'infliger des peines temporelles aux princes apostats de la foi et de les déposer même du trône, nous pourrions en nommer une foule, et même des plus illustres, particulièrement parmi ceux qui ont paru depuis l'hérésie de Luther et de Calvin. C'est, en effet, de ce sentiment qu'était Dominique Soto, que j'ai déjà cité; c'est de ce sentiment qu'était aussi François Suarez, à qui Bossuet ne pourrait sans injustice refuser le titre de théologien célèbre. Ce dernier juge erronée l'opinion contraire, et pour le moins suspects d'hérésie ceux qui la soutiennent (1). De ce même senti-

(1) « Dico potestatem puniendi hæreticos etiam temporalibus pœnis jure divino esse in pastoribus Ecclesiæ, præsertim romano pontifice, et contraria sen-

ment était Grégoire de Valence, qui ne craint pas d'affirmer que personne n'en doute parmi tous les vrais catholiques (1). Ainsi pensait encore César Carena, qui, comptant trois opinions sur ce sujet, et pour la première celle qui refuse au pape tout pouvoir, tant direct qu'indirect, sur le temporel des princes, dit que c'est là l'opinion de Calvin, des centuriateurs, de Pierre Martyr, de Brentius et d'autres hérétiques de cette espèce, et que c'est une opinion impie et hérétique (2). Hors des rangs des scolastiques, nous trouvons Alphonse Ciacconius, homme d'un jugement solide et d'une érudition rare, autant que qui que ce fût de son siècle : celui-ci, rapportant les dépositions de princes faites par les papes, les considère comme l'exercice d'un pouvoir reçu de Jésus-Christ, et il ajoute que nier cette supériorité du sacerdoce sur l'empire, c'est prouver (3) qu'on est un impie, un infidèle ou un ignorant en fait d'histoire ecclésiastique. Bossuet ne pouvait ignorer que les mêmes choses ont été dites par Baronius, cet homme aussi savant en théologie qu'en histoire, quoiqu'on ne le range pas parmi les scolastiques (4). Mais si ces écrivains avaient le malheur de lui paraître suspects comme courtisans, c'est-à-dire dans sa pensée comme flatteurs des souverains pontifes, bien qu'il ne soit guère vraisemblable qu'une telle qualification ait pu être méritée par des écrivains d'une aussi grande probité et par-

tentia est erronea, et defensores ejus ad minus esse suspectos de hæresi. — Est ergo hæc potestas in Ecclesia omnino universalis, et quoad omnes personas ab ipso Christo immediate tributa. » Suarez, *de Fide*, disp. 20, sect. 3, n. 21 et 26.

(1) « De hac nostra sententia nullum dubium est apud vere orthodoxos. » Gregor. de Valenc., tom. 3, dist. 1, q. 12, concl. 2.

(2) « Prima sententia est Calvini, centuriatorum, Petri Pseudomartyris, Brentii et aliorum hæreticorum, qui in Pontifice solum agnoscunt potestatem spiritualem, et ei omnem temporalem denegant jurisdictionem, sive directam, sive indirectam. — Prima est impia et hæretica. » Cæsar Carena, *de Offic. sanct inquisit.*, 1 part., tit. 1, *de Potest. summ. Pontif. in temporalibus*, § 5.

(3) « Si quis neget romani pontificis auctoritatem in imperium, plane impius et infidelis, et rerum ecclesiasticarum plane rudis esse convincitur. » Ciaconius, *in Vita Leonis III*.

(4) « Quod autem ex convenientia, utilitate exigente, et necessitate ponente, factum diximus, idipsum ex insita romano pontifici concessa divinitus auctoritate fuisse impletum pariter affirmamus. Neget si quis ista, plane impius et infidelis, et rerum ecclesiasticarum plane rudis esse convincitur. » Baronius, tom. 9, *Annal.*, ad ann. 800, num. 14.

ticulièrement par ceux d'entre eux qui n'étaient pas Italiens et qui composaient leurs ouvrages loin de la cour de Rome, il ne pourrait du moins récuser à un titre semblable le tribunal de l'inquisition de Tolède, qui, en proscrivant, dans son édit du 10 juin 1683, le livre d'Hennigius Arnisæus d'Halberstadt, condamna comme erronée et schismatique cette proposition qu'on y lisait, que le pape ou l'Église n'a aucun pouvoir direct ou indirect sur le temporel des rois, et que ceux-ci ne peuvent être, pour quelque cause que ce soit, dépouillés de leurs domaines, ni leurs sujets absous du serment de fidélité (1).

3. Je ne voudrais pourtant pas que l'on croie que j'aie l'intention, en produisant ces témoignages, de flétrir d'aucune censure l'opinion de Bossuet, contre laquelle je ne veux rien dire de trop dur; mais j'ai voulu simplement faire voir combien est peu fondé ce que dit ce prélat, qu'on ne trouvera aucun scolastique de quelque nom qui ait fait une question de dogme de ce pouvoir que nous attribuons au pape. Mais observons, outre ce qui a été dit, que pour qu'on puisse dire avec vérité que les scolastiques présentent une doctrine comme un objet de foi il n'est pas nécessaire qu'ils affirment expressément que tel point appartient à la doctrine révélée, et qu'ils condamnent comme une hérésie l'opinion contraire; mais qu'il suffit que le point qu'ils traitent touche par lui-même à la religion, qu'il soit considéré par eux comme matière de foi, et non comme objet de discussion philosophique, et qu'en outre ils en portent leur jugement en termes qui excluent toute espèce d'hésitation et de doute. On trouvera rarement, si même on peut trouver quelque part, surtout pour les temps qui ont précédé Calvin et Luther, que les scolastiques, en traitant des questions de foi, aient affirmé de ces questions qu'elles appartiennent à la doctrine révélée, lors même qu'ils citaient à l'appui et les Écritures et la tradition; mais la matière même qu'ils

(1) « Quod Pontifex aut Ecclesia nullam habent potestatem directe vel indirecte in regum temporalia, et quod non possint exui suis dominiis, nec subditi absolvi a juramento fidelitatis quacumque de causa. Quæ propositio est erronea et schismatica. » Edictum supremæ inquisitionis Toletanæ, sub die 10 junii 1683.

traitaient, leur manière de la traiter, le ton d'assurance avec lequel ils en portaient leur jugement faisaient clairement connaître s'ils considéraient telle ou telle proposition comme un dogme de foi. Maintenant, que la question actuelle ait effectivement toujours été considérée par eux comme intéressant la foi et la religion, c'est ce que démontre le témoignage du clergé de France, dans la réponse qu'il fit en 1615 au bref de Paul V sur le résultat de l'assemblée des états généraux précisément en ce qui touche la question présente. « Nous voyons « avec une peine sensible, disaient les évêques de France « dans cette pièce mémorable, jusqu'à des catholiques qui, se « laissant emporter par un zèle imprudent, s'ingéraient dans « l'examen de ces matières qui appartiennent à la foi, et vou« laient porter leur jugement sur des questions qu'ils n'au« raient dû toucher qu'après avoir pris l'avis de leurs pas« teurs (1). » Les évêques font ici allusion à la témérité du tiers état, qui aurait voulu résoudre négativement ce point de controverse. Le clergé de France considérait donc ce qu'il pensait lui-même là-dessus comme matière d'un article de foi. De même le cardinal de Richelieu, dans le livre qu'il composa n'étant encore qu'évêque de Luçon contre l'écrit que quatre ministres de Charenton avaient présenté au roi, parlant de la discussion de cette question faite aux états généraux, réprouve la hardiesse de ceux qui auraient voulu la résoudre négativement : « Parce que, dit-il, la question estant purement spi« rituelle, sçavoir si Dieu a donné à l'Église l'autorité de de« poser les roisen cas d'infidelité et d'héresie, si cette puissance « est conforme à la parole de Dieu, ou non. — Un corps com« posé de personnes laïques n'en pouvoit connoistre sans sa« crilége, sans usurper les droits d'autruy. — Le clergé mesme « d'une Église particulierement, comme celle de la France, ne « pouvoitdécider ce point, puisqu'il n'appartientqu'à l'Église de

(1) « Angebamur enim non mediocriter cum videremus ipsos catholicos, zelo quodam minus prudenti abreptos, cognitionem earum rerum quæ ad fidem pertinent ad se trahere, et de quæstionibus ejusmodi statuere velle, quas nisi pastorum suorum vocibus edocti non debebant attingere. » Epist. Cleri Gallicani ad Paulum V, anno 1615.

« décider des articles de foy (1). » Donc, au jugement de ce grand cardinal, qui est une des gloires de la France, cette question fut considérée aux états généraux comme appartenant à la foi. Que dire de plus? Bossuet lui-même, affirmant que le clergé de France présent à l'assemblée des états généraux de 1615 vit avec peine que des laïques prétendissent régler une chose qui appartient à la religion (2), reconnaît par cela seul que c'était d'un point de religion ou de dogme qu'il s'agissait.

4. D'ailleurs comment la discute-t-il? est-ce comme une opinion du ressort de cette raison philosophique, qui a fait naître tant d'opinions diverses parmi les scolastiques, ou n'est-ce pas plutôt comme une question qui intéresse le dogme ou la foi? Il prétend, bien que ce soit par d'inutiles efforts, mettre de son côté l'Écriture et la tradition; donc il considère cette question comme une chose où la religion et la foi sont intéressées; et s'il en est ainsi, comme on ne peut en douter, comment peut-il nier que les scolastiques l'aient eux-mêmes traitée comme un dogme ou comme un objet de notre foi? Et si, après cela, il est contraint d'avouer que les théologiens de toutes les écoles catholiques ont tous enseigné d'un commun accord et sans tergiversations aucunes la vérité que nous défendons nous-même, comment peut-il soustraire son opinion à la censure de Melchior Cano? Je ne dis pas que l'accord des scolastiques sur une question qu'ils traitent et qu'ils établissent comme dogme de foi suffise pour en faire un article de foi et pour nous obliger à y donner notre assentiment; car ce n'est pas à eux qu'appartient le privilége de l'infaillibilité, et il faut de plus la déclaration et l'autorité de l'Église, qui réside ou dans son chef, qui est le pape, ou dans son corps, qui est le concile; mais je n'en dis pas moins que s'inscrire contre le consentement commun des théologiens de

(1) *Les principaux points de la foy de l'Église catholique défendus contre l'écrit adressé au roi par les quatre ministres de Charenton, chapitre huitième.*

(2) « Quod enim clero gallicano anno 1615 displicuit, hæc quæ ad religionem pertinerent nomine ordinum regni fieri, idque auctoribus laicis tertii ordinis deputatis, nihil ad conventum nostrum anni 1682 attinet. » Bossuet, *loc. cit.*, cap. 14.

toutes les écoles catholiques sur un point décidé par eux comme de foi, ***si ce n'est pas tomber dans l'hérésie, c'est du moins approcher bien près de l'hérésie.*** Ce n'est pas moi qui inflige cette censure à Bossuet; mais c'est lui-même qui se l'est attirée en voulant défendre sa proposition à l'ombre de l'autorité de Melchior Cano.

5. Examinons toutefois s'il peut trouver dans ce grave théologien quelque chose qui favorise la hardiesse de son langage contre le sentiment unanime de toutes les écoles. Peut-être croira-t-il l'avoir trouvé dans la réponse que Cano fit à un argument des hérétiques ayant pour but d'infirmer l'autorité de ce consentement commun des scolastiques, savoir que, bien que tous les théologiens scolastiques affirment que le mariage contracté sans la bénédiction du ministre de l'Église est un vrai sacrement, leur opinion ne mérite cependant aucune croyance, et est à peine probable; ce qui donne lieu à ce théologien de distinguer les doctrines arrêtées des scolastiques d'avec leurs opinions, dont nous pouvons nous éloigner sans inconvénient; puis, rangeant parmi les opinions ce sentiment des scolastiques relatif au mariage, il prend la défense du sentiment contraire. Mais, si Bossuet croyait pouvoir ranger aussi facilement parmi les opinions des écoles le sentiment constant des scolastiques par rapport au pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des princes que leur opinion relative au ministre du sacrement de mariage, il se tromperait évidemment, et serait réfuté par Melchior Cano lui-même, puisque celui-ci, distinguant, comme nous l'avons dit, les doctrines arrêtées de l'École, qu'on doit nécessairement adopter et défendre, d'avec les opinions de l'École, qu'on peut rejeter si l'on veut (1), nous fait bien voir quelles sont les choses qu'il regarde comme des opinions, et pour quelle raison il considère comme telle le sentiment commun des scolastiques par rapport au ministre du mariage. Voici trois raisons pour lesquelles il dit ne devoir pas considérer autrement que comme une opinion ce sentiment des scolastiques. La première, que les scolastiques ne l'ont

(1) « Decreta arcte tenere debemus, accurate que defendere; opiniones non item. » Canus, *loc. cit.*

point formulé comme une doctrine arrêtée ou comme une conclusion certaine ; la seconde, qu'ils n'ont point considéré la question comme intéressant le dogme et la religion ; la troisième enfin, que ce sentiment des scolastiques n'est pas également embrassé par tous les théologiens de l'École, mais que plusieurs d'entre eux ont soutenu le contraire (1); et il pense, en conséquence de ces raisons, qu'il peut prendre lui-même là-dessus un sentiment différent de celui des scolastiques, et n'en être pas moins en état de répondre à l'argument par lequel les luthériens prétendaient infirmer l'autorité de l'École. Mais on ne trouvera jamais qu'aucune de ces trois conditions s'applique au sentiment commun des scolastiques par rapport au pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des princes hérétiques : il est, au contraire, évident et que tous les théologiens ont proposé comme une doctrine certaine leur sentiment sur cette matière, et qu'ils l'ont considéré comme intéressant la foi et la religion, et qu'ils l'ont tous embrassé sans aucune exception, aucun d'eux, dans l'espace de tant de siècles depuis que les Écoles ont été établies, n'ayant osé affirmer le contraire jusqu'au moment de l'apparition de Luther et de Calvin. Donc, selon les principes de Cano, notre sentiment n'est pas une opinion, mais une doctrine arrêtée des Écoles. Il est bon toutefois de remarquer qu'encore que Melchior Cano, pour les raisons que nous venons de rapporter d'après lui et qu'il fait valoir l'une après l'autre, regarde comme une opinion le sentiment commun des scolastiques au sujet du ministre du sacrement de mariage il n'ose cependant le taxer d'erreur (2), mais qu'il se contente de prouver qu'il lui est permis de soutenir le contraire. Au lieu que Bossuet dit du ton le plus ferme et sans le moindre scrupule que tous les scolastiques se sont trompés en enseignant comme une doctrine indubitable que

(1) « His igitur expositis, facile, ut opinor, tertium illud argumentum refelli potest. Nego enim scholæ certo constantique decreto definitum matrimonium sine Ecclesiæ ministro contractum esse vere et proprie sacramentum. Nego eam rem ad fidem et religionem attinere. Nego omnes scholæ theologos id asseruisse. » Ibid.

(2) « Non disputo nunc scholæ communis opinio verane, an falsa sit... Sed id ago, scholasticas opiniones oportere a decretis sejungere. » Canus, *loc. cit.*

le pouvoir spirituel de l'Église s'étend jusque sur le temporel des princes hérétiques.

§ XVI.

RÉPONSE A D'AUTRES ARGUMENTS QU'OPPOSE BOSSUET AU SENTIMENT COMMUN DE L'ÉCOLE SUR LA QUESTION ACTUELLE.

Sommaire.

1. Premier argument de Bossuet. Les clercs peuvent être considérés sous deux rapports. Comme clercs, ils sont exempts de la juridiction des princes laïques. Comme membres de l'État, ils sont soumis aux princes de deux manières. On réfute Bossuet par ses propres principes.
2. Autre argument de Bossuet. De ce que les scolastiques ont erré sur des questions de fait, on a tort d'inférer qu'ils ont erré de même sur des points de droit. S'il avaient erré tous ensemble sur des questions de droit relatives à la religion, ils auraient exposé l'Église au danger d'errer elle-même.
3. On démontre combien est vicieux le raisonnement de Bossuet. Conséquences étranges qui devraient s'en déduire
4. Pourquoi les scolastiques ont pu aisément se tromper sur des questions de fait.
5. Vains arguments essayés par Bossuet pour prouver que les scolastiques ont pu se tromper sur des questions de fait. On réfute ces arguments. Opinion singulière de Jean de Paris, que l'empereur peut déposer le pape. Mauvais raisonnement de Bossuet.
6. Déclaration de la faculté de Paris injurieuse à toutes les universités du monde catholique et à celles même de France.

1. Mais, puisque Bossuet est dans l'impuissance d'étayer sa proposition de l'autorité de Canus, voyons s'il a su la défendre par des raisons qui lui soient propres. Il nous présente deux arguments pour prouver qu'on ne doit tenir nul compte du sentiment commun je ne dis pas des scolastiques seulement, mais de tous les canonistes. « Qui des scolastiques ou des ca« nonistes des derniers siècles n'a pas enseigné, dit-il, que les « clercs ne sont assujettis d'aucune manière aux princes, tant « était grande leur ignorance du droit public? mais aujour« d'hui combien y a-t-il je ne dis pas seulement de clercs, mais « de religieux, d'évêques, de cardinaux même de l'Église ro« maine, qui ne se reconnaissent sujets de leurs princes « respectifs, sauf les privilèges accordés à leur ordre par l'au« torité de l'Église (1)? » C'est ainsi qu'il argumente, et en ar-

(1) « Quis e scholasticis, aut vero e canonistis postremi ævi non docuit clericos

gumentant de cette manière il jette le blâme sur deux classes de personnes. Mais, pour faire voir combien c'est à tort, je distinguerai les choses de natures différentes qu'il confond, et j'éclaircirai la vérité qu'il cherche à obscurcir. Je dirai donc que les clercs peuvent être considérés sous deux rapports, savoir et comme clercs spécialement appelés à l'héritage du Seigneur, enrôlés au service de l'Église, et comme membres de la société civile; sous le premier de ces deux rapports, ils ne sont ni ne peuvent être sujets d'aucun prince laïque, ni pour ce qui regarde le ministère clérical, qui leur appartient de droit divin indépendamment de toute autorité séculière, ni pour ce qui concerne leur immunité et leur exemption du for et de la juridiction des laïques, exemption et immunité qui, quand même elles n'auraient pas pour source le droit divin, dérivent certainement pour eux de toute la législation tant civile (1) que canonique; et sous ce rapport Bossuet ne trouvera aucun clerc, aucun religieux, aucun évêque, aucun cardinal même de nos temps qui ose affirmer que les clercs sont assujettis aux princes temporels, à moins que ce ne soit là le sentiment des ecclésiastiques de France qui, pour grossir le nombre des libertés de l'Église gallicane, ont embrassé cette triste servitude, en se soumettant à la juridiction temporelle de leurs princes et en récusant les lois et les canons qui les exemptent de cette juridiction. Mais si l'on considère les clercs comme membres de la société civile, ils ont sous ce dernier rapport deux sortes d'obligations à remplir envers les princes, l'une positive et l'autre directive. Ils sont dans une dépendance positive de leurs rois lorsque, sortant du cercle de leur ministère, ils prennent en main l'administration tempo-

nullo modo principibus esse subditos, tanta publici juris ignorantia tenebantur? At nunc quotusquisque est, non dico clericorum, sed religiosorum, episcoporum, etiam Romanæ Ecclesiæ cardinalium, qui non se subditos suis regibus fateantur, salvis privilegiis ordini suo Ecclesiæ auctoritate concessis? » Bossuet, *loc. cit.*

(1) Il n'est pas besoin d'avertir que ce point en particulier n'est plus vrai en France, où la loi civile ne reconnaît aux ecclésiastiques aucune sorte d'exemption, si ce n'est tout au plus celle du service militaire. Par cela seul les lois canoniques s'y trouvent paralysées, et le droit divin lui-même est entravé dans son application. Telles sont les conséquences de la sécularisation des gouvernements, conséquence elle-même du premier article de la déclaration de 1682.

relle de l'État, en se mettant au service du prince ou en acceptant quelque office de sa cour, et alors ils sont tenus d'obéir au prince non moins que les laïques, ne pouvant prétendre à aucune exemption dans des matières qu'ils ont à traiter non comme clercs, mais comme laïques. Disons la même chose de ce qui regarde le vasselage temporel que des clercs devraient à leurs seigneurs directs en qualité de leurs feudataires. Outre ce premier genre de dépendance, ils ont celui que j'ai appelé directif, en leur qualité de membres de la société civile par rapport au prince qui la gouverne ; et sous cet autre rapport ils sont obligés d'honorer les rois, d'observer les lois civiles qui ne sont pas contraires à la religion, aux mœurs et à la discipline ecclésiastique, de procurer la paix et la tranquillité de l'État et d'encourager le dévouement, l'amour et l'obéissance des sujets envers leur souverain. Bossuet ne trouvera aucun scolastique ni aucun canoniste de quelque autorité qui ait nié que les clercs doivent dans ces deux derniers sens la soumission à leurs princes. Ainsi donc, en disant que tous les théologiens scolastiques et tous les canonistes des derniers temps ont soutenu que les clercs ne doivent aucune soumission à leurs souverains, il calomnie deux classes de personnes des plus honorables; et en affirmant ensuite que tous aujourd'hui, ecclésiastiques, religieux, évêques et cardinaux, soutiennent le contraire de ce que soutenaient les scolastiques et les canonistes, il calomnie manifestement toût l'ordre du clergé. Bossuet d'ailleurs, à moins de se contredire lui-même, ne peut pas admettre d'autre dépendance des ecclésiastiques à l'égard de leurs seigneurs temporels que celle que nous avons marquée dans les deux sens indiqués, s'il veut en même temps sauver, comme il le dit, les priviléges des clercs accordés à leur ordre par l'autorité de l'Église. Car quels sont ces priviléges? Ce n'est pas l'indépendance à l'égard de l'autorité laïque dans l'exercice du ministère ecclésiastique et de la juridiction spirituelle; car ils tiennent cette indépendance non d'un privilége quelconque ou de quelque loi de l'Église, mais de l'ordre invariablement établi par Jésus-Christ même. Ces priviléges donc accordés à l'ordre du clergé par l'autorité de l'Église ne sont

autres que l'immunité dont il jouit, pour ses biens, du for et de la juridiction des tribunaux laïques et l'exemption des charges communes de l'État, excepté les cas où l'Église elle-même, dans l'intérêt général ou pour le bien de la société civile, n'a pas voulu de cette exemption. Si Bossuet reconnaît, comme de raison, que l'Église a le droit d'accorder aux ecclésiastiques ces sortes de priviléges, c'est-à-dire de les exempter de la juridiction et de la dépendance des princes laïques en fait de biens temporels (car pour le spirituel et le temporel même qui se trouve lié avec le spirituel ils en sont exempts de droit divin), il aurait pu voir cette indépendance et cette exemption des clercs par rapport à la puissance civile expliquée et défendue non pas seulement par les théologiens et les canonistes des derniers temps, mais par cent et cent canons de l'Église. Mais s'il voulait, avec certains Français de nos jours, que ces priviléges du clergé, quoique appuyés par les canons, eussent leur source dans l'autorité des princes, qui seuls auraient le droit d'exempter les clercs de leur juridiction temporelle, comme de les dépouiller, quand il leur plairait, de cette même exemption, il n'avait nulle raison, pour échapper aux murmures de tout l'ordre clérical, qu'il mettrait ainsi sous la dépendance absolue de la puissance temporelle, d'ajouter ces mots : *Salvis privilegiis ordini suo Ecclesiæ auctoritate concessis* (1); car l'Église n'aurait plus, selon lui, aucun droit d'accorder aux clercs des priviléges ou des exemptions de cette nature. Après cela, qu'il trouve de son sentiment, supposé tel que je viens de le dire, les ecclésiastiques de tous degrés et de toutes classes, c'est ce que je laisse à examiner à quiconque, non prévenu des opinions gallicanes, a quelque connaissance des sentiments je ne dis pas seulement des théologiens et des canonistes romains, mais de tous les autres de l'univers catholique.

2. L'autre argument que nous oppose Bossuet n'a pas plus de force que le premier. Pour ôter toute valeur à cet accord universel des écoles catholiques, il objecte la foi qu'ont ajoutée pendant plusieurs siècles à des pièces controuvées, telles que

(1) « Sauf les privileges accordes a son ordre par l'autorite de l'Eglise. »

les prétendues donations faites par Constantin et d'autres empereurs à l'Église romaine et les fausses décrétales des anciens papes, la foule des théologiens, des canonistes et des historiens qui les regardaient comme des pièces certaines et indubitables, tant était grande leur ignorance du droit commun (1). Mais ici encore, en raisonnant sans distinguer des choses très-distinctes, le fait et le droit, ce docte prélat a pris à tâche de nous persuader qu'il ne pouvait autrement défendre sa cause qu'en obscurcissant la vérité par tous les moyens possibles. Il est donc nécessaire de montrer toute la différence qu'il y a entre ce que les théologiens de l'École ont simplement admis comme question de fait et ce qu'ils ont examiné *ex professo* et constamment enseigné comme question de droit. Les scolastiques et les canonistes, dont le propre objet était de discuter et de résoudre ces dernières sortes de questions, se mirent peu en peine des faits, et se laissèrent aisément égarer par les historiens tant sur les faits objectés par Bossuet que sur d'autres que la critique moderne a déclarés fabuleux. Mais on ne peut pas raisonner de même sur les points de droit; autrement, s'il pensait que tous les théologiens de l'École se seraient trompés en matière de droit, et de droit divin, puisque la question présente, où il s'agit de savoir si l'Église a d'après l'institution divine le pouvoir de déposer les princes hérétiques, appartient à ce droit, il s'exposerait à de graves censures, puisque ce serait présenter comme sujette à l'erreur l'Église elle-même. Car si tous les théologiens se trompent à la fois dans des questions de dogme et de droit divin et par rapport aux points mêmes qu'ils décident avec le plus d'assurance et d'unanimité, ils exposent l'Église à un danger certain d'erreur (2); et si Dieu lui-même ne nous découvrait pas l'erreur de ces théologiens, il manquerait au peuple chrétien en matière nécessaire (3), comme le dit très-bien Melchior Cano. La raison en est évidente; car,

(1) Bossuet, *loc. cit.*

(2) « Si qua in quæstione universi theologi eadem inter se concinunt, profecto si in eo errant, Ecclesiam item periculo errandi exponunt. » Melchior Canus, lib. 8, cap. 4, Concl. 3.

(3) « Atque Deus ipse, si theologorum omnium errorem non aperiret, in necessariis christiano populo deesset. » Canus, *loc. cit.*

comme l'enseigne ce même docteur, les théologiens de l'École ayant succédé aux Pères et aux anciens théologiens, ils se trouvent, eux aussi, les dépositaires de la tradition. Et par conséquent, si tous ont enseigné d'un commun accord, pendant le cours de plusieurs siècles, ou, pour mieux dire, dans tous les temps, que le pouvoir de l'Église sur le temporel des princes lui vient de l'institution divine, il n'est pas possible qu'ils se soient trompés en ce point, puisqu'ils auraient failli dans l'appréciation du droit divin, et qu'ainsi ils auraient pu induire en erreur l'Église elle-même, qui, comme l'observe encore Melchior Cano, dans les condamnations qu'elle a prononcées contre les hérésies, et dans les décrets qu'elle a portés sur la foi et sur les mœurs dans le cours de plus de trois siècles, s'est puissamment aidée de la doctrine et de l'autorité des scolastiques (1).

3. Vienne maintenant Bossuet, et qu'il mette sur un même rang la donation de Constantin et le pouvoir de l'Église sur le temporel des princes hérétiques, il pourra de la même manière assimiler à cette donation la primauté du pontife romain, la visibilité, l'infaillibilité et l'autorité spirituelle de l'Église, la nécessité de la tradition et tant d'autres points que l'Église a définis dans plus d'un concile contre les erreurs de Wicleff, de Jean Hus, de Luther et de Calvin, en s'aidant des scolastiques. Mais il lui était facile d'entrevoir l'immense espace qu'il y aurait à franchir de l'antécédent à la conséquence de son raisonnement. Mettons son raisonnement en forme, pour en démasquer toute la faiblesse. Les scolastiques et les canonistes se sont trompés en croyant vraie la donation de Constantin; donc ils se sont trompés en croyant et en affirmant que le pouvoir de déposer les princes hérétiques appartient à l'Église de droit divin. Il pourrait tirer de cette manière autant de conséquences qu'il voudrait, et prouver que les théologiens se sont trompés en tout. Mais on verra encore mieux toute la distance qu'il y a entre l'antécédent de ce raisonnement et son conséquent en le réduisant à ses termes les plus précis de cette manière : les

(1) « Quippe trecentos abhinc annos, si quas Ecclesia hæreses condemnavit, si qua de fide et moribus decreta tulit, in utrisque scholasticorum subsidio et diligentia vehementer adjuta est. » Canus, *loc. cit.*

théologiens et les canonistes se sont trompés sur un fait purement historique qu'ils n'ont pas examiné, mais rapporté simplement sur la foi des historiens; donc ils se sont trompés aussi sur une question de droit divin qu'ils ont examinée et qu'ils ont crue conforme à l'institution divine dont le Fils de Dieu est l'auteur. Qui ne voit la faiblesse et l'inconséquence d'un pareil argument? ou plutôt qui ne comprend qu'il faudrait tirer de son antécédent une conclusion tout opposée?

4. Il était, en effet, très-facile aux historiens de ces siècles peu favorisés sous le rapport des lettres d'embrasser une erreur commune sur de purs faits, parce que, manquant de livres et de renseignements et ne pouvant remonter aux sources, ils suivaient aveuglément le premier qui en avait été l'inventeur. Mais les scolastiques se sont conduits tout autrement dans les questions de droit, et, bien loin de se suivre complaisamment les uns les autres, ils ont soumis à un rigoureux examen le sentiment de leurs devanciers comme de leurs contemporains; les derniers venus ont fait la critique des opinions des premiers, et ainsi se sont élevées entre eux des controverses sans nombre, qui ont divisé l'école en diverses sectes, telles que les thomistes, les scotistes, les réalistes, les nominaux et je ne sais quelles autres encore. De là il résulte que, lorsque tous s'accordent sur un point, leur sentiment commun ne peut être que vrai, leur accord là-dessus ne pouvant venir que de la puissance de la vérité; et si c'est en matière de dogme, on doit croire que leur accord sur de tels points n'existe que parce que tous ont trouvé la chose conforme à la vérité divine manifestée par la tradition.

5. On peut voir par là que c'est sans raison et contre toute justice que Bossuet attribue l'accord des scolastiques sur le point qu'il combat à l'ignorance où les théologiens et les canonistes pouvaient être du droit public, et que rien n'est plus faible que le raisonnement qu'il fait à l'appui de son assertion : De même, dit-il, que les scolastiques se sont trompés sur le droit des princes par l'ignorance où ils étaient des matières ecclésiastiques, de même ils ont ignoré le droit des papes; et comme ils ont affirmé que les rois peuvent être déposés par

les papes, ainsi ont-ils dit que les papes peuvent de même être déposés par les rois et par les conciles particuliers. Si donc ils ne méritent aucune croyance sur l'un de ces deux points, ils n'en méritent pas davantage sur l'autre (1). Mais il aurait dû dire quels sont ceux qui ont osé affirmer que les papes peuvent être déposés par les rois et qui ont loué les actes d'Othon I[er] contre Jean XII, et quel en est le nombre. Certes je n'en trouve point d'autres qui aient osé le faire que quelques schismatiques ou hérétiques, ou quelques misérables et ignorants écrivains généralement méprisés. Enfin il ne trouvera aucun théologien tant soit peu estimé qui ait soutenu cette opinion, à moins qu'il ne veuille citer Jean de Paris, qui, défendant le roi Philippe dans le terrible démêlé de ce roi avec Boniface, et contraint par la vérité d'avouer que le pape peut accidentellement et indirectement déposer l'empereur, s'avisa de dire, pour soutenir sa pointe contre le saint-siége, que l'empereur pouvait aussi accidentellement et indirectement déposer le pape, comme le rapporte Jacques Almain, qui oppose du reste à cette opinion le sentiment d'Ockam, qu'il embrasse et qu'il défend (2). Donc (admirez la force de cet argument de Bossuet), si quelques écrivains inspirés par le schisme ou l'hérésie, ou par une crasse ignorance, ou par une passion aveugle, ne méritent pas d'en être crus lorsqu'ils affirment que l'empereur peut déposer le pape, tous les théologiens les plus saints, les plus savants, les plus illustres de toutes les écoles catholiques, tous les canonistes, tous les jurisconsultes les plus renommés, enfin tous les historiens ecclésiastiques les plus fameux ne devront mériter non plus aucune croyance lorsqu'ils diront que les papes peuvent déposer les rois. Si c'est de sens rassis qu'il tire cette conséquence, je ne comprends pas comment on peut extravaguer de gaieté de cœur dans un sujet si sérieux. Mais puisque cet écrivain ne recule devant aucun moyen de déprécier les scolastiques, de peur qu'à la faveur du nom qu'il s'est fait par d'autres ouvrages il ne s'en fasse accroire aussi sur ce point, il est bon de faire remarquer avec Melchior Cano

(1) Bossuet, *loc. cit.*

(2) Almainus, *de Potest. eccles. et laic.*, quæst., 2, ad cap. 8 doctoris Ocham.

que, depuis que l'École a commencé d'exister, le mépris des scolastiques et le penchant à l'hérésie ont toujours marché de front (1).

6. Bien loin de se laisser décourager par de telles considérations, notre adversaire croit répondre suffisamment à ce langage uniforme de toutes les écoles catholiques en leur opposant la doctrine de fraîche date, et contradictoire avec l'ancienne, de la seule École de Paris, telle qu'on la trouve consignée dans la censure faite par elle en 1626 du livre de Santarel et dans les articles de sa déclaration de l'an 1663, par quoi, dit-il, la sacrée Faculté fait bien voir que, selon elle, l'opinion qui attribue à l'Église le droit de déposer les rois pour cause d'hérésie non-seulement ne doit pas être rangée parmi les dogmes de l'École, mais doit être de plus absolument rejetée et frappée des notes les plus dures (2). Pour ce qu'il nous objecte ici de la censure du livre de Santarel, prononcée par la Sorbonne en 1626, j'ai déjà dit qu'en condamnant ce livre, qui méritait peut-être sa condamnation pour d'autres propositions peu agréables à des Français, la Sorbonne n'a point exprimé son sentiment sur la question dont il s'agit entre nous. Mais, quand même elle aurait émis publiquement dès lors sa fausse opinion, comme elle l'a fait dans ses articles de 1663, que pourrait en conclure notre adversaire? Prétend-il avec la seule autorité de la Sorbonne, évidemment infidèle aux maximes de ses anciens docteurs, anéantir celle qui résulte de l'accord uniforme de tout le reste du monde catholique? Pense-t-il nous faire peur par cela seul que la faculté de Sorbonne aurait jugé notre sentiment digne d'être frappé des notes les plus dures, ***notis atrocibus configendam***? mais a-t-il réfléchi sur qui tomberaient ces notes, ces anathèmes sévères? Ce serait premièrement sur toutes les autres universités du monde catholique, puis sur tous les docteurs les plus saints comme

(1) « Connexæ quippe sunt ac fuere semper post natam scholam scholæ contemptio et hæresum pestis. » Canus, lib. 8, cap. 8.

(2) « Quibus omnibus sacra facultas non modo profitetur, sententiam de deponendis etiam hæresis causa regibus, non esse inter certa placita referendam, sed etiam plane rejiciendam, notisque atrocibus configendam. » Bossuet.

les plus doctes qui pendant plusieurs siècles ont illustré la Faculté même de Sorbonne depuis qu'a été fondée cette célèbre Faculté; sur ceux que nos modernes sorbonistes révèrent à l'égal des saints Pères, sur Jean Gerson, sur Jean Major, sur Jacques Almain; sur les deux premiers ordres du royaume de France, je veux dire sur tout le corps du clergé et celui de la noblesse, qui, aux états généraux de 1615, ont défendu notre sentiment contre les attaques du tiers état.

§ XVII.

RÉFUTATION DES RÉPONSES FAITES PAR BOSSUET AUX AUTORITÉS QU'ON LUI OPPOSE DES DEUX CONCILES GÉNÉRAUX DE LATRAN, TENUS, L'UN SOUS ALEXANDRE III, ET L'AUTRE SOUS INNOCENT III.

Sommaire.

1. Décrets du troisième et du quatrième concile de Latran, empruntant toute leur force, d'après Bossuet, de l'autorité des souverains. Selon lui, les dépositions décrétées dans ces deux conciles regardent les princes feudataires, et non les princes souverains, et elles ont eu lieu par la volonté de ces derniers. On démontre que ces décrets ont été portés par l'autorité de l'Église. Passage de saint Léon expliqué. Les dépositions de princes décrétées par ces conciles sont l'énoncé d'un jugement sacerdotal.
2. C'est à l'Église qu'il appartient d'absoudre du serment de fidélité de la manière prescrite par les canons. C'est à elle seule a connaître de la force obligatoire des serments.
3. Les princes temporels peuvent annuler les serments que leur ont prêtés leurs sujets, mais ne peuvent pas les en absoudre. On prouve la légitimité de cette distinction. Erreur de Grotius sur ce point. Les empereurs romains faisaient grâce des serments qu'on leur avait prêtés, en vertu du sacerdoce qu'ils recevaient avec l'empire. Les anciens empereurs possédaient la dignité du souverain pontificat, et c'est en cette dernière qualité qu'ils connaissaient des choses sacrées et par là même des serments. En déliant les sujets de leur serment, les prélats ecclésiastiques ne se font pas les exécuteurs de la volonté des princes, mais font simplement usage du pouvoir des clefs. Fait relatif à ce sujet raconté par Évagre.
4. Les décrets des deux conciles de Latran en question comprennent non-seulement les seigneurs feudataires, mais aussi les souverains. Le pouvoir reconnu à l'Église sur les princes feudataires prouve qu'elle peut étendre aussi le même pouvoir sur les souverains.
5. Absolution du serment pour cause de religion. Le devoir de fidélité des vassaux peut cesser par mille causes politiques sans qu'il soit besoin de les absoudre de leur serment. Des causes politiques peuvent suffire pour faire cesser l'obligation du serment. Lorsque la cause est religieuse, l'absolution du serment est nécessaire pour qu'il cesse d'être obligatoire : raison de cette différence. Les absolutions de serments décrétées pour cause de religion dans les

conciles n'empruntent pas leur valeur de l'autorité ou du consentement des princes.

6. On réfute la raison qu'allègue Bossuet pour prouver que les princes souverains ont consenti à ce que les conciles décrétassent leurs dépositions ; on fait voir que cette raison-là même milite contre lui.

1. Bossuet, répondant à la preuve tirée des conciles, allègue que les décrets de déposition, de confiscation de biens et d'autres peines temporelles, portés dans le troisième et le quatrième concile de Latran contre les princes hérétiques, ne le furent pas en vertu du pouvoir des clefs ou de l'autorité apostolique, mais par suite d'une concession des souverains dont les constitutions contre les hérétiques venaient en aide à l'Église, pour le plus grand bien de la religion ; de sorte que, comme les princes se trouvaient présents à ces deux conciles dans la personne de leurs ambassadeurs, les décrets dont il s'agit empruntaient toute leur valeur de l'autorité civile, et n'avaient de force que du consentement de ces mêmes princes, quoique, par respect pour la religion, ils les laissassent publier au nom du concile (1). Il ajoute que, comme il s'agissait dans ces conciles non des princes souverains, mais des seigneurs feudataires, leur déposition n'était décrétée que du consentement et par l'ordre des principaux seigneurs (2). Il reconnaît cependant qu'il n'était pas uniquement question dans ces décrets, comme l'ont cru quelques-uns, de fiefs ecclésiastiques soumis au haut domaine temporel du pape, mais que ces décrets s'étendaient à tous les fiefs en général (3). Mais s'il en est ainsi, comme ces décrets ont été portés sous forme de canons souscrits par les Pères de ces conciles, je ne sais comment nous pourrons jamais distinguer dans ces conciles ce qui est décrété par l'autorité de l'Église et en vertu de son pouvoir d'avec ce qui est établi par concession des princes et comme application d'un pouvoir civil. Quiconque voudra attribuer à l'autorité laïque tout ce

(1) Bossuet, *Defens. declar. cleri gallic.*, part. 2, lib. 8 (al. 4), cap. 1.

(2) Ibidem.

(3) « Non desunt qui putent ea quæ in his conciliis de feudis decernuntur ad feudos tantum ecclesiasticos pertinere ; nos generatim dicta ad omnes pertinere non refugimus, et principum concessione decreta ostendimus. » Bossuet, *ibid.*, cap. 4.

que l'Église a décrété dans ses conciles généraux n'aura qu'à alléguer cette réponse, et à dire que, comme les princes séculiers assistèrent à ces conciles, ou par eux-mêmes, ou par leurs ambassadeurs, ce qui s'y trouve prescrit en matière de discipline ne l'a été que par l'effet d'une concession de leur part et en vertu de leur autorité, quoique, par respect pour la religion, cela y soit attribué au concile même. En vain, pour appuyer cette vaine interprétation, Bossuet allègue-t-il le passage de saint Léon cité par les Pères du concile de Latran, et dont le sens est que, quoique l'Église, contente de porter des peines spirituelles, n'en inflige point de sanglantes, elle ne laisse pas de s'aider des lois des princes chrétiens, pour que la crainte du supplice corporel fasse recourir au remède spirituel (1); car jamais personne ne s'est imaginé que l'Église, en déposant les princes coupables d'apostasie, puisse s'armer elle-même du glaive matériel et faire des exécutions sanglantes. Elle se contente en ce cas de porter sa décision par la voix de ses pontifes, en déclarant ces princes déchus par l'hérésie de leurs droits à la souveraineté, et elle laisse ensuite à la puissance laïque ou aux autres princes la tâche de dompter par la force les princes déposés, en s'aidant ainsi des lois et de la puissance civile pour l'exécution de ses décisions. Pour en venir donc au cas de la question présente, pour que les lois pénales portées par les Pères de ces deux conciles, avec le consentement des princes, contre les princes hérétiques ou fauteurs de l'hérésie, ne soient pas des règlements purement laïques attribués pour la forme au sacerdoce, il faut sans doute qu'elles portent le caractère de décisions sacerdotales, c'est-à-dire de décisions que l'Église seule soit en droit de porter. Mais en quoi consisteront ces décisions sacerdotales si les dépositions de princes hérétiques, qui ne se trouvent prononcées nulle part ailleurs que là, ne sont encore que des actes de la puissance laïque? A moins donc de dire que tous les canons de ces con-

(1) « Licet ecclesiastica disciplina, sacerdotali contenta judicio, cruentas non efficiat ultiones, catholicorum tamen principum constitutionibus adjuvatur, ut sæpe quærant homines salutare remedium, cum corporale super se metuunt evenire supplicium, » S. Leo, *epist.* 93.

ciles n'ont été que des lois politiques et des règlements civils, on devra reconnaître que les Pères qui présidaient à ces assemblées, en déclarant déposés des princes hérétiques, ont prononcé des décisions sacerdotales, et que les princes, en consentant à ces décrets, venaient simplement en aide à la décision des pontifes.

2. Mais regardons, j'y consens, cette observation comme trop peu importante pour qu'on doive s'y arrêter. Bossuet ne parle que de dépositions de princes, quoique ces conciles eux-mêmes n'en parlent qu'indirectement, et il ne dit rien de l'absolution accordée aux sujets de leur serment et de leurs autres devoirs de fidélité, et qui pourtant est l'objet direct de ces canons de Latran. Il est certain que, dans le premier de ces deux conciles, les sujets sont déclarés absous du devoir de fidélité et de tout autre engagement à l'égard des princes qui persévéraient dans l'hérésie. Dans l'autre, on enjoint aux métropolitains d'excommunier, de concert avec les évêques de leurs provinces, les princes fauteurs de l'hérésie, et si ceux-ci ne tiennent pas compte des censures dont ils auraient été frappés, d'en avertir le pape, qui déclarera alors leurs vassaux absous du serment de fidélité. Or, je voudrais bien savoir si cette absolution du serment, ou cette déclaration ordonnée par les conciles, est du ressort de la puissance laïque ou bien de celui des tribunaux ecclésiastiques; si c'est un droit qui soit propre à l'Église ou qui appartienne à la puissance civile. Je dois croire pourtant que Bossuet, en catholique parfaitement instruit des droits du sacerdoce, aura tenu pour un dogme constant que la connaissance de ces sortes de matières est exclusivement réservée au pouvoir des clefs et au jugement de l'Église, à qui il appartient de *connaître des serments de religion* (1). Les princes donc qui furent présents à ces conciles par eux-mêmes ou par leurs ambassadeurs ne purent pas donner à l'Église un pouvoir qu'ils n'avaient pas et qui ne peut en aucune manière leur appartenir; et, par conséquent, le consentement qu'ils donnèrent ne fut de leur part qu'un aveu, par lequel ils recon-

(1) Innocent III, cap. *Novit*, 13 *de Judiciis*.

naissaient à l'Église un tel pouvoir. Or, si les princes laïques reconnaissaient alors que l'Église avait le pouvoir d'absoudre les sujets de princes hérétiques de leur serment de fidélité, pourquoi Bossuet a-t-il pris tant de peine à composer un ouvrage aussi volumineux pour engager les princes à le lui refuser aujourd'hui ?

3. Ici cependant, pour ne pas prendre le change dans une matière aussi grave, il est à propos d'observer qu'autre chose est d'annuler un serment ou de faire grâce à quelqu'un d'un serment par lequel il s'est engagé envers nous, autre chose est de l'absoudre de son serment ou de l'obligation qu'il a contractée devant Dieu : si l'on ne distingue avec soin ces deux sortes d'actes, on court risque de tomber dans une grave erreur. Les princes donc et tous ceux qui ont pouvoir sur autrui peuvent annuler les serments de leurs subordonnés dans les matières où s'exerce leur pouvoir. Ainsi un prince peut casser les serments de ses sujets, un père ceux de ses enfants, un maître ceux de ses serviteurs, un mari ceux de sa femme (1) ; et la raison en est que tout serment de cette espèce est censé être fait sans préjudice de l'autorité des supérieurs auxquels sont soumis ceux qui le font (2). De là vient que de tels serments ne lient envers Dieu que dépendamment du consentement et de l'autorisation de ceux qui ont pouvoir tant sur les personnes qui les font que sur les choses qui font l'objet du serment ; et par conséquent, ceux-ci peuvent casser les serments que font en pareilles matières leurs subordonnés, ou plutôt ils les cassent par cela seul qu'ils refusent d'y consentir, sans qu'il soit besoin d'aucune déclaration de leur part. De même, chacun peut faire grâce ou remise à un autre d'un serment qu'il aurait fait en sa faveur (3) ; car tout serment fait en faveur d'autrui renferme la condition que celui en faveur de qui on le fait consente à

(1) Suarez, *de Relig.*, tome 2, tract. 4, lib. 2, cap. 38 ; Sanchez, *de Præceptis Decal.*, lib. 3, c. 2, n. 19; Gonzalez, *in 2 Decret.*, cap. *ex Administrationis*, *de Jurejurando*, num. 8, in fine.

(2) Cap. *Venientes*, 19 ; *de Jurejurando* : can. *Florentinum*, 85 distinct.; Suarez, Sanchez et Gonzalez, *loc. cit.*

(3) L. final. ff. *qui*, *et a quibus*, cap. 2, *de Sponsal.* ; Germonius, lib. 2, Animadvers., c. 5 ; Marka, *de Jurisdict.*, p. 4, cent. 1, casu 72, n. 23.

l'accepter (1). Et par conséquent ce serment n'obligeant devant Dieu celui qui le fait que par suite de l'acceptation de l'autre, celui-ci peut en faire grâce ; et, s'il en fait grâce effectivement, il ne rompt aucun lien qui tiendrait obligé devant Dieu celui qui aurait fait le serment, mais il empêche seulement ce lien de se former. Au lieu que l'acte d'absoudre d'un serment emportant avec soi la dissolution d'un lien et d'un devoir contracté d'avance envers Dieu, un tel office ne saurait appartenir qu'à la puissance sacerdotale, qui seule a le droit de connaître des actes de religion, parmi lesquels se range le serment une fois formé. Faute d'avoir fait la distinction que nous venons de dire, Grotius, après avoir établi le droit qu'a un supérieur d'annuler les serments faits par ses subordonnés sur les objets de sa compétence, ajoute fort inconsidérément « qu'on peut d'après « le même principe justifier les absolutions de serments que pro- « nonçaient autrefois les princes, et que les pasteurs de l'Église, « d'après la volonté des princes eux-mêmes, et par honneur pour « la religion, sont aujourd'hui en possession de prononcer (2). » Car il est faux que les princes aient jamais été en possession de prononcer l'absolution des serments, et il l'est également qu'aujourd'hui les chefs de l'Église prononcent ces absolutions par l'effet de la volonté de ces mêmes princes ; et la loi qu'il cite des Digestes, qui est la dernière du cinquantième livre, titre 1, rapportée par Papirius Justus (3), ne prouve pas que les princes aient jamais absous des serments en ne faisant usage que de leur autorité de princes. Car, quoique Papirius y rapporte que les empereurs Marc-Antonin et L. Verus disaient dans un de leurs rescrits qu'ils faisaient grâce de son serment à celui qui, après avoir juré de n'entrer dans aucun des ordres de l'État, s'était laissé nommer Duumvir (4), il ne dit pas pour cela que ces

(1) Suarez, *loc. cit.*, cap. 39, n. 5 ; P. Surdas, *concil.* 364, n. 25, seu ut in l. 2, ff. *de in diem addict.* ; Gonzalez, *loc. cit.*

(2) « Alqui ex hoc fundamento defendi possunt absolutiones juramentorum, quæ olim a principibus, nunc ipsorum voluntate, quo magis cautum sit pietati, ab Ecclesiæ præsidibus exercentur. » Grotius. *de Jure belli et pac.*. lib. 2, cap. 13, § 20, n. 2.

(3) L. ult. ff. *ad municipalem*.

(4) « Imperatores Verus et Antoninus rescripserunt gratiam se facere juris-

deux empereurs aient fait cette grâce en vertu de leur autorité impériale, tandis qu'il est certain qu'ils pouvaient la faire en vertu de l'autorité pontificale ou du souverain pontificat que tous les empereurs recevaient avec l'empire et qui leur donnait droit sur toutes les choses sacrées ou relatives à la religion. Qu'ensuite les empereurs, qui possédaient de moitié la dignité impériale, possédassent aussi de moitié la dignité pontificale, c'est une chose plus claire que le jour et dont témoignent les marbres et les médailles qui nous restent de Marc-Antonin et de Lucius Verus, de Balbin et de Puppiénus, des deux Philippe, collègues l'un de l'autre, de Dioclétien et de Maximien. Il est encore certain que ceux que les empereurs créaient Césars et qu'ils destinaient à leur succéder à l'empire recevaient avec ce titre quelque part au sacerdoce, et étaient inscrits parmi les pontifes, comme on le voit par les médailles de Drusus le Jeune, de Marc-Aurèle encore en bas âge, de Maxime, de Saloninus et d'autres encore, dans lesquelles se trouvent ou le nom du pontife gravé en toutes lettres, ou les vases et les instruments des sacrifices représentés sur les revers. Les empereurs romains possédant donc la suprême dignité du sacerdoce jointe à la dignité impériale (1), de même qu'en vertu de leur pontificat ils ont pu faire une multitude de règlements concernant les choses sacrées, les cérémonies funèbres, la consécration des asiles sacrés, ainsi que nous le voyons par tant de lois rapportées dans les Pandectes (2), toutes choses que Cicéron, qui en fait la description dans son deuxième livre des Lois, comprend parmi les droits du sacerdoce, tel qu'on l'entendait à Rome, ils ont pu, en vertu de cette même dignité, faire grâce des serments, en les déclarant dissous ou en dispensant leurs sujets de les observer. Car il est certain que c'était aux pontifes chez les Romains à connaître des serments, comme le prouvent les au-

jurandi ei qui juraverat se ordini non interfuturum, et postea Duumvir creatus esset. » Ex Papirio Justo, lib. 2, *de Constitutionibus*, l. final., ff. *ad municipal.*

(1) Bulinger., *de Imperat.*, lib. 1, cap. 13; Rivardus, lib. 5, variar.

(2) L. sacra 9, § 1, *de rer, divis.* l. fin., ff. *ut in possess. legat.*, l. ossa 8 in princip. ff. *de Relig. Dom.*

teurs (1) cités par Gonzalez (2), et comme on le voit par cette scène de la comédie de Plaute intitulée *Rudens*, où, après que Gripus a fait le reproche à Labrax de lui avoir promis par serment une chose qui n'était pas en sa propriété, Labrax lui répond : « S'il me plaît de jurer, es-tu pontife pour me reprocher d'être parjure (3) ? » Donc il appartenait aussi aux pontifes d'absoudre des serments qu'on pouvait avoir faits. Grotius se trompe donc lorsqu'il affirme que le pouvoir d'absoudre des serments appartenait primitivement aux princes en vertu, dit-il, de leur souverain pouvoir, et il se trompe bien plus grièvement encore lorsqu'il dit qu'aujourd'hui les pasteurs de l'Église, en accordant l'absolution de serments, ne font qu'exécuter la volonté des princes; car les pasteurs de l'Église, pour exercer un tel pouvoir, ont besoin d'une autorité supérieure à celle des princes de la terre, à savoir du droit même de lier et de délier qu'ils ont reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ. De même donc qu'ils peuvent, en vertu de ce pouvoir, dissoudre les vœux faits à Dieu, ainsi peuvent-ils également dissoudre l'obligation des serments. Pour le prouver, laissant de côté un nombre infini de témoignages que me fourniraient les théologiens et les canonistes sur un sujet d'ailleurs si connu, je me contenterai de rapporter un fait généralement ignoré. Évagre le Scolastique, écrivain du sixième siècle, rapporte, dans son Histoire ecclésiastique, que les légions de l'empereur Maurice, dans la guerre qu'elles faisaient en Orient au peuple parthe, s'étant révoltées contre Priscus, leur général en chef, qui se les était aliénées par son orgueil et sa fierté, et ayant forcé Germain, un autre de leurs chefs, à prendre les marques de la dignité impériale, Maurice se détermina à leur envoyer Firmicus pour les faire rentrer dans le devoir en le mettant lui-même à leur tête; mais que les soldats, bien loin d'y consentir, chassèrent Firmicus du milieu d'eux en jurant de ne jamais l'accepter pour leur chef. L'empereur, leur ayant encore en-

(1) Revard., lib. 2, var. cap. 3; *Osualdus ad Donel.*, lib. 24, cap. 17, litt. Q. Arrias a Mesa, lib. 3, var. cap. 31, n. 3.

(2) Gonzalez, *in 2 Decret.*, cap. *de Judiciis.*

(3) « Libet jurare, tunc meo pontifex perjurio es ? » Plautus, in Rudent., act. V, scen. III.

voyé en pure perte d'autres officiers, prit enfin le parti de députer vers eux Grégoire, évêque d'Antioche, prélat d'une grande autorité et très-propre à traiter les affaires épineuses; et ce prélat, une fois arrivé au camp, fit entendre aux soldats un langage si pathétique que ceux-ci, après avoir demandé quelques moments pour délibérer, revinrent bientôt pour lui déclarer qu'ils se mettaient à sa discrétion. Alors Grégoire leur proposa de demander Firmicus pour leur général; mais ils lui répondirent que la chose leur était impossible, parce qu'ils avaient juré, eux et toute l'armée, sous les plus terribles serments, de ne jamais l'accepter. Là-dessus le prélat rappela à leur mémoire les paroles de Jésus-Christ, et leur dit que, comme il était évêque, il avait reçu le pouvoir de lier et de délier dans le ciel et sur la terre; qu'en conséquence il les déliait de leur serment, et leur ordonnait de rentrer sous l'obéissance de l'empereur Maurice. Mais il est bon d'entendre Évagre lui-même, dont voici les paroles : « Bientôt les soldats revin« rent pour se remettre entre ses mains, et alors il leur nomma « Philippique, en les exhortant à le demander pour leur géné« ral; mais ils lui répondirent qu'eux et toute l'armée avaient « fait les plus terribles serments de ne jamais l'accepter. Le « pontife à son tour, sans perdre de temps, sans balancer un seul « instant, leur répliqua que comme il était pontife par la grâce « de Dieu, il avait le pouvoir de lier et de délier sur la terre et « dans le ciel (1). » Maintenant, laissant de côté la question de savoir si ce serment était valide ou non, je me borne à considérer que Grégoire d'Antioche, sans entrer lui-même dans cette question, regarda comme un acte de la puissance sacerdotale et comme une suite du pouvoir des clefs qu'il avait reçu de Jésus-Christ celui d'absoudre les soldats de leurs serments. Et de là il résulte clairement que cet acte appartient au pouvoir des clefs, et que c'est donc sans fondement que Bossuet

(1) « Ἧκον τοίνυν οὐ μετὰ πολὺ σφᾶς αὐτοὺς τῷ ἱερεῖ ἐγχειρίσαντες, καὶ δῆτα Φιλιππικὸν αὐτοῖς ἐξονομάσαντος, ἵν' αὐτοὶ στρατηγὸν σφίσιν ἐξαιτήσωσιν, ὅρκοις δεινοῖς ἔφασκον περὶ τούτου διομόσασθαι, καὶ τὸ σύμπαν στράτευμα· ὁ δὲ μὴ πρὸς τοῦτο μελλήσας ἢ ὅλως ἐλινύσας, ἱερεὺς ἔφη κατὰ συγχώρησιν εἶναι, ἐξουσίαν τε ἔχειν λύειν, καὶ δεσμεῖν ἐπὶ γῆς τε, καὶ οὐρανοῦ. » Evagrius, lib. 6, *Hist. eccles.*, cap. 12.

affirme que les absolutions de serments décrétées dans les conciles dont il s'agit procédaient de l'autorité des princes. Il ne lui servirait à rien de dire que les princes, sans donner eux-mêmes ce pouvoir à l'Église, ont du moins consenti à ce qu'elle en fît usage ; car, puisque, d'après ce prélat, l'Église n'a pas reçu de Jésus-Christ le pouvoir d'absoudre les sujets du serment de fidélité prêté à d'autres qu'à elle-même, ce consentement des princes serait inutile et ne pourrait mettre l'Église en état d'exercer un pouvoir qu'elle n'aurait pas, puisque ni elle ne l'aurait reçu de Jésus-Christ, ni elle ne pourrait le recevoir des princes eux-mêmes, et les résolutions prises par ces conciles relativement à ces absolutions de serments n'auraient absolument aucune valeur.

4. Nous ne trouvons pas plus solide l'autre réponse de cet écrivain, qui consiste à alléguer qu'il n'est pas question dans ces conciles des souverains indépendants, mais seulement des feudataires ; car, outre qu'il n'est fait dans le troisième concile de Latran aucune distinction semblable entre les princes souverains et les feudataires, quoique cela eût été indispensable en pareil cas, il est certain que dans le quatrième, tenu sous Innocent III, les princes souverains furent compris sous les paroles du décret aussi bien que leurs vassaux. Il y fut décrété, il est vrai, que le souverain pontife déclarerait déliés du serment de fidélité les vassaux du prince hérétique, et exposerait ses terres à la conquête des catholiques pour les posséder paisiblement, *sauf le droit du seigneur principal* ; mais on ajouta cette réserve : *Pourvu que lui-même il ne mette aucun obstacle à l'exécution de cette ordonnance ;* et on statue ensuite que la même loi *doit encore s'observer* à l'égard de ceux des princes temporels qui n'ont point de seigneur principal au-dessus d'eux, c'est-à-dire qui sont souverains (1). Il est donc évident qu'il s'agit ici des souverains aussi bien que des feudataires,

(1) « Significetur hoc summo Pontifici, ut ex tunc ipse vassallos ab ejus fidelitate denunciet absolutos, et terram exponat catholicis occupandam, qui eam, exterminatis hæreticis, sine ulla contradictione possideant, et in fidei puritate conservent, salvo jure domini principalis, dummodo super hoc ipse nullum præstet obstaculum, nec aliquod impedimentum opponat, eadem nihilominus lege servata circa eos qui non habent dominos principales. » *Conc. Lateran.* IV.

et que les uns et les autres sont compris sous une même loi. D'ailleurs il n'y a pas plus de raison pour que l'Église exerce le pouvoir sur les feudataires que sur les souverains ; et puisqu'elle peut délier du devoir de fidélité les sujets du feudataire pour cause de religion, on ne voit pas pourquoi elle ne pourrait pas délier du même devoir et pour la même cause les sujets du seigneur souverain, qui a aussi un droit de souveraineté sur les sujets de ses vassaux : dans un cas comme dans l'autre, les sujets ont un même devoir de fidélité à remplir envers leur prince, et les princes un même droit de seigneurie sur leurs sujets, quoiqu'il y ait dans l'un de ces deux cas un degré de subordination de plus, et dans l'autre un degré de moins.

5. Mais, puisque ces canons, avant de prononcer la déposition des princes, commencent par déclarer leurs sujets déliés envers eux de leur devoir de fidélité, toute la question est ici, soit qu'il s'agisse de souverains ou seulement de seigneurs feudataires, de savoir si cet acte de délier les sujets ou de les déclarer déliés du serment de fidélité pour cause de religion est une application du pouvoir des clefs, un acte sacerdotal en un mot, ou si c'est un office de la puissance laïque ou civile qui ne serait déféré que par honneur au sacerdoce. Nous, qui le voyons pratiqué dans des conciles généraux qu'entoure la vénération de tout l'univers catholique et auxquels tous les princes chrétiens de concert rendent hommage, nous ne pouvons y voir qu'un acte de la puissance ecclésiastique. Bossuet n'a pu nier cet accord de tous les rois ou de tous les monarques catholiques à reconnaître le décret du concile de Latran ; mais il veut que ce soit cet accord ou ce consentement même qui donne à l'acte toute sa vertu, que l'acte n'ait de valeur que parce qu'il procède de l'autorité civile, quoiqu'il soit attribué au concile à titre honorifique. Mais, s'il en est ainsi, il devra par conséquent, en refusant à l'Église ce pouvoir indirect sur les laïques, faire de ce même pouvoir une des attributions du pouvoir civil ; de sorte qu'il faudra dire d'après lui que c'est aux laïques qu'appartient le droit de délier les sujets ou de les déclarer déliés du devoir de fidélité envers leurs princes temporels, et, s'il plaît à Dieu, de les absoudre même du serment pour cause de

religion. Et il ne sert à rien de recourir à la distinction du souverain et du feudataire; car je sais très-bien que le prince souverain peut pour des causes civiles dépouiller légitimement de sa dignité le prince son vassal, sans avoir besoin de déclarer les sujets du dernier absous du devoir ou même du serment de fidélité, puisque des raisons politiques peuvent faire cesser toutes seules ce devoir du moment où le feudataire manque aux conditions auxquelles était restreinte l'obéissance et la fidélité de ses sujets. Mais que le roi, ou tout autre souverain, puisse déclarer absous du devoir ou du serment de fidélité les sujets de son feudataire pour cause de religion, c'est une doctrine si nouvelle et si contraire à la manière commune de penser que je ne sais comment elle peut entrer dans l'esprit de quelqu'un qui veut faire usage de sa raison. Et pourtant telle serait la conséquence de la réponse de Bossuet si nous consentions à l'admettre. Mais, pour rendre la chose encore plus évidente, observons que la fidélité des sujets, engagés même par serment envers leur souverain, peut cesser d'être obligatoire pour mille et mille raisons temporelles et civiles, et qu'ainsi elle peut se dissoudre d'elle-même, sans qu'il soit besoin de déclarations préalables, comme nous voyons que cela se fait tous les jours aux changements de gouvernements, opérés soit en vertu du droit de la guerre, soit par l'effet du consentement des peuples et des princes eux-mêmes ou de toute autre cause politique. Mais il ne peut en être ainsi lorsque la cause est religieuse; car, bien que tout lien d'obéissance des sujets envers un prince devenu hérétique soit dissous devant Dieu par l'effet de la révolte même de ce prince contre la loi divine, toutefois, comme c'est la religion qui est pour lors en cause, et qu'il n'appartient qu'aux tribunaux ecclésiastiques d'en connaître, les sujets ne peuvent dans ce cas être déliés aux yeux des hommes de leur devoir d'obéissance envers le prince qu'après que l'Église a déclaré et le prince déchu de ses droits au trône et ses sujets absous du devoir de fidélité à son égard. Et cette déclaration, quoique dictée par des motifs bien supérieurs à toute politique humaine, n'en importe pas moins au bien et à la tranquillité des États, puisqu'elle empêche les

sujets de s'arroger témérairement un droit de juger leur souverain, qui ne peut leur appartenir en aucune manière, et d'abuser du prétexte de religion pour prendre les armes contre lui. Ainsi, comme c'est à l'Église qu'il appartient, en vertu du pouvoir des clefs, d'être juge en matière d'hérésie, c'est à elle aussi à décider en quels cas les sujets sont déliés, pour cause d'hérésie du prince, de leur devoir et de tous leurs serments de fidélité envers celui-ci. Il est donc évident que les absolutions de serments de fidélité pour cause de religion que nous voyons décrétées par ces deux conciles ne pouvaient emprunter leur autorité, comme l'affirme Bossuet, de la puissance politique, mais qu'elles tiraient leur valeur uniquement du pouvoir des clefs et de la puissance du sacerdoce ; et le consentement universel des princes de ces temps-là fait bien voir que ce pouvoir de l'Église sur les princes hérétiques était alors universellement reconnu, mais n'indique nullement que les décrets des conciles sur cet objet empruntassent leur autorité de ce consentement même : autrement, on pourrait attribuer à la puissance civile non-seulement quantité de points de discipline ecclésiastique, mais encore les dogmes même définis dans les conciles généraux, puisque les princes qui s'y trouvaient présents, non-seulement par leurs ambassadeurs, mais souvent encore par eux-mêmes, ont non pas simplement consenti à cet autre genre de décrets, mais en ont en outre pressé l'exécution par des lois sévères et des édits rigoureux.

6. Mais, puisqu'il plaît tant aux écrivains français et en particulier à Bossuet d'alléguer cette distinction du prince souverain et du prince feudataire, je voudrais bien savoir ce qu'ils répondront lorsque nous leur aurons montré les rois même compris sous la même loi par les conciles. Écoutons donc ici la réponse de Bossuet : « Quand même, dit-il, dans ces conciles « ou dans d'autres, on lirait quelque chose de semblable au « sujet des rois, qui, d'après le droit même de ces temps-là, « auraient dû être spécialement désignés, quoiqu'il n'en soit « rien, cela ne préjudicierait en rien à notre cause, puisqu'en « tout cas ces décrets auraient été rédigés en présence des « rois eux-mêmes, et de leur consentement, en témoignage

« de la haine qu'ils portaient à l'hérésie (1). » Je sais fort bien qu'il ne résulte aucun préjudice pour la cause des rois de ce que, se trouvant présents à ces saintes assemblées, ils ont pu consentir par haine pour l'hérésie aux décrets de déposition portés contre eux-mêmes pour le cas où ils viendraient à leur tour à s'en rendre coupables; mais il résulte de ce même fait un préjudice notable pour la cause même de Bossuet. Quel témoignage plus fort, en effet, pourrions-nous invoquer contre lui que ce consentement donné par les rois aux décrets des conciles qui ordonnaient leur déposition en cas qu'ils devinssent hérétiques? Ou il faut qu'il regarde les princes de ces temps-là comme tout à fait stupides et végétant dans une ignorance complète de leurs droits de souverains, ou, s'il ne veut pas les juger si mal, il doit reconnaître que c'est avec justice qu'ils ont attribué à l'Église ce même pouvoir, qu'il prend à tâche aujourd'hui de leur rendre odieux, pour qu'ils cessent de lui garder la même déférence. Ce cas, nous dit-il, n'est jamais arrivé; en attendant, si cela était arrivé, il n'en serait résulté, de son propre aveu, rien de préjudiciable pour la cause des souverains. Mais nous verrons dans la suite de cet ouvrage si cela est arrivé ou non, quoique déjà on puisse conjecturer ce qui en est d'après ce que nous avons rapporté du troisième canon du quatrième concile de Latran, dans lequel sont compris les principaux seigneurs, c'est à-dire les rois et autres souverains; car, quand il est question de la puissance suprême au point de vue politique, le droit de cette puissance est toujours le même, soit qu'elle réside dans un roi, ou dans un souverain différemment nommé, ou dans un sénat, ou dans une assemblée populaire.

(1) « De regibus vero, quos specialiter designari oportere eorum quoque temporum jura postulant, si quid in iis aliisve conciliis expressum legeretur, quod nullibi occurrit (assertion très-fausse, comme nous le verrons plus loin), tamen nihil noceret, quia ipsis præsentibus atque odio hæresum ultro consentientibus ageretur. » Bossuet, *loc. cit.*, cap. 3, sec. 2.

§ XVIII.

RÉFUTATION DES RÉPONSES QU'OPPOSE BOSSUET AU FAIT SOLENNEL DE LA SENTENCE DE DÉPOSITION PORTÉE CONTRE L'EMPEREUR FRÉDÉRIC II DANS LE CONCILE GÉNÉRAL DE LYON.

Sommaire.

1. Selon Bossuet, Frédéric II, après avoir été déposé par Grégoire IX, n'en fut pas moins reconnu pour légitime empereur par saint Louis, roi de France. Il n'est pas certain que cet empereur ait été déposé par Grégoire IX, quoiqu'il le soit qu'il a été excommunié par ce pape. La réponse que firent les Français aux ambassadeurs de Grégoire montre assez clairement que l'Église avait de leur avis le pouvoir de déposer les empereurs. Les Français excusèrent Frédéric, parce qu'ils ne le croyaient pas coupable d'un crime assez grand pour mériter la déposition. Lorsqu'une fois Frédéric eut été déposé dans le concile de Lyon, la France cessa de le reconnaître pour empereur.
2. Le concile de Lyon concourut à la déposition de Frédéric par l'approbation qu'il y donna. Explication de ce qui est dit de la délibération prise par le concile au sujet des excès de Frédéric, et que Bossuet n'a pas entendu comme il fallait l'entendre.
3. Innocent IV diffère, malgré l'avis de plusieurs prélats, de porter sa sentence contre Frédéric. Frédéric accusé devant le concile par tout l'univers catholique. Réponse des Pères à l'ambassadeur de Frédéric; leurs sentiments contraires à ce prince. Le procès de Martin IV contre le roi d'Aragon est une autre pièce qui prouve que Frédéric fut déposé avec l'approbation du concile.
4. Frédéric n'a point été excommunié dans le concile de Lyon. S'il y avait été excommunié, comme son excommunication et sa déposition auraient été comprises toutes les deux dans un même décret, les Pères n'auraient pas pu concourir en plein concile à son excommunication sans concourir en même temps à sa déposition. Il ne fut point question dans ce concile d'excommunier Frédéric. On le prouve par les actes du concile, par Matthieu Pâris et par la sentence même que porta Innocent IV.
5. Les malédictions prononcées par les Pères du concile contre Frédéric ne doivent pas se confondre avec une sentence d'excommunication. Le pouvoir des clefs, invoqué par le pape dans sa sentence de déposition contre Frédéric, prouve que son décret fut un acte de la puissance ecclésiastique dans un concile d'évêques.
6. L'excommunication fulminée par le concile contre ceux qui préteraient obéissance à Frédéric, après qu'il eut été déposé, fait assez voir que le décret de sa déposition fut l'ouvrage du concile, et que c'est de Jésus-Christ que l'Église a reçu un tel pouvoir.

1. Au fait si éclatant de la déposition de l'empereur Frédéric II, prononcée dans le concile général tenu à Lyon, l'an 1245, sous Innocent IV, Bossuet répond que Frédéric, quoique excommunié et déposé par le pape, n'en continua pas moins à être reconnu empereur par saint Louis, roi

de France, et par tous les Français. Mais, premièrement, ce qu'il rapporte à ce sujet arriva avant l'époque du concile général de Lyon et dès le temps de Grégoire IX, et il n'est pas certain que Frédéric ait été déposé à cette époque : tout ce que nous en savons, c'est qu'il fut excommunié par ce pape dans le concile tenu à Rome l'an 1228, et c'est ce qui paraît évident par la lettre de ce même pape Grégoire aux évêques de la Pouille. En effet, si ce prince avait été déposé par Grégoire, Innocent IV, qui le déposa lui-même au concile de Lyon, en ayant bien soin de rappeler l'excommunication que Grégoire avait lancée contre lui, n'aurait pas gardé le silence sur cette déposition faite par son prédécesseur. En second lieu, il résulte clairement de la réponse faite par les Français aux légats que Grégoire IX avait députés vers saint Louis qu'ils reconnaissaient à l'Église un semblable pouvoir, et que leur doute ne portait point sur le droit, mais seulement sur le fait, c'est-à-dire sur la question de savoir si Frédéric était assez coupable pour mériter la déposition : car leur réponse fut que, « si Frédéric méritait pour ses méfaits d'être déposé de la di- « gnité de l'empire, il aurait dû en tout cas n'encourir cette « sentence que de la part d'un concile général. Ils ne doutaient « donc pas du droit de l'Église ; mais, passant tout de suite au fait, « ils ajoutèrent que Frédéric leur paraissait innocent, et qu'ils « n'avaient rien trouvé en lui qu'ils pussent reprendre, soit « par rapport à ses engagements pris à l'égard de ses peu- « ples, soit par rapport à la foi catholique (1). » Si donc les Français, avec leur roi saint Louis, continuèrent toujours, même après la sentence portée par le pape, à traiter Frédéric comme empereur, ce n'était pas qu'ils crussent que l'Église n'avait pas le droit de le déposer, s'il se trouvait assez coupable pour mériter sa déposition ; mais c'est qu'ils pensaient que ses crimes n'étaient pas de nature à mériter cette peine, et qu'en tout cas une cause aussi grave devait être examinée

(1) « Si meritis suis exigentibus deponendus esset, nonnisi per generale concilium cassandus judicaretur. Nobis adhuc immo bonus fuit vicinus, neque quid sinistri videmus de eo, vel in fidelitate sæculari, vel fide catholica. » Matth. Parisius, ad ann. 1239.

dans un concile général. Aussi le successeur de Grégoire, Innocent IV, se conduisant d'après ces vues, convoqua en France pour cette même cause le concile général de Lyon, après la tenue duquel Bossuet ne trouvera certainement aucun écrivain français de ces temps-là, ni même de plusieurs des siècles écoulés depnis, qui ait taxé de nullité la déposition de Fréderic; il est, au contraire, certain que le roi et tout son royaume avec lui donnèrent leur adhésion à la sentence de ce concile. Voyons donc quelles réponses il va nous opposer.

2. Il dit que la sentence que le pape prononça dans ce concile pour déposer cet empereur et délier ses sujets du serment de fidélité ne fut l'ouvrage ni du concile ni même de la puissance ecclésiastique, puisqu'en la prononçant le pape n'employa point la formule qui, selon lui, donne force de loi à ces sortes de décrets portés en plein concile, c'est-à-dire qu'il ne dit pas qu'il le faisait avec l'approbation du concile, *sacro approbante concilio*, mais seulement en présence du concile, *sacro præsente concilio* (1). Je sais très-bien que c'est là un de de ces nouveaux aperçus imaginés par les écrivains français pour soumettre au concile l'autorité du pontife romain. Mais, sans nous arrêter pour le moment à cette subtilité, sur laquelle nous aurons occasion de revenir dans la suite de cet ouvrage, je puis démontrer sans peine que ces termes, *sacro præsente concilio*, sont équivalents à ces autres, *sacro approbante concilio* : car, à moins de supposer que les évêques dans un acte aussi solennel jouèrent le rôle de personnages muets, nous devons croire que leur présence, dont le pape se prévalait devant eux-mêmes, *sacro præsente concilio*, ne pouvait signifier autre chose que leur assentiment à sa décision. Que d'ailleurs tout le concile ait concouru par ses suffrages au décret de la déposition de Fréderic et de l'absolution pour ses sujets du serment de fidélité, c'est ce qui résulte évidemment de la déclaration que fit le pape, en portant cette sentence, qu'il n'en venait à cette mesure extrême qu'après en avoir mûrement délibéré avec ses frères les évêques assemblés

(1) Bossuet, *loc. cit.*, cap. 8.

en concile (1). Bossuet dit à cela que le concile n'avait délibéré que sur les excès et les désordres de Frédéric, mais sans toucher le point de sa déposition. Mais il suffit d'avoir la teinture la plus légère des formes légales, sans qu'il soit besoin d'être versé dans l'étude des lois comme ce docte prélat, pour reconnaître que délibérer sur la culpabilité d'un accusé, c'est en style de lois la même chose que de s'occuper de lui appliquer une peine ou un châtiment. Si donc le pape affirme, dans le prononcé de sa sentence, qu'il a mûrement délibéré avec ses frères assemblés en concile sur les excès du prince, *cum fratribus et sacro concilio deliberatione præhabita diligenti*, à moins que nous ne supposions qu'un pape aussi habile que celui-ci, pour les temps où il vivait, dans la jurisprudence civile et canonique parlait un langage tout à fait étranger à celui des lois, nous devons admettre sans hésiter qu'il voulait dire par là que c'était du commun avis des Pères du concile entier qu'il décrétait cette peine contre Frédéric.

3. Mais montrons à cet écrivain qu'il n'a pas lu apparemment les actes de ce concile, puisqu'il y aurait vu, à la seconde session, que beaucoup d'évêques, et particulièrement ceux d'Espagne, excitèrent le pape, naturellement porté à chercher quelque moyen d'accommodement, à procéder contre Frédéric avec toute cette rigueur (2); que Thadée, procureur de Frédéric, ayant fait instance pour qu'on remît à un temps éloigné la session suivante, afin d'attendre l'empereur, qui avait donné à entendre qu'il voulait se rendre en personne au concile, le pape, qui inclinait à la paix ainsi qu'à la réconciliation, prorogea la troisième session contre la volonté d'un grand nombre de

(1) « Nos itaque super præmissis et compluribus aliis ejus nefandis excessibus, cum fratribus nostris, et sacro concilio deliberatione præhabita diligenti ; cum Jesu Christi vices licet immeriti teneamus in terris, nobisque in B. Petri apostoli persona sit dictum, *Quodcumque ligaveris*, etc. » Conc. Lugd. 1, ad ann. 1245.

(2) « Postmodum surrexit archiepiscopus de Hispania, qui multum dominum papam animavit ad procedendum contra imperatorem.... promittens quod ipse et alii prælati Hispaniæ, qui multum magnifice et generaliter plus quam alia natio ad concilium venerant, domino papæ assisterent in persona, et in rebus juxta suæ voluntatis beneplacitum : hæc eadem promiserunt plures alii in synodo prælatorum. » Act. conc. Lugd. 1, apud Harduin., tome 7, conc., pag. 379 et 380.

prélats : ce qui ne se fit pas, ajoutent les actes, sans causer de l'ennui à beaucoup d'évêques (1). Il aurait appris de Matthieu Pâris, qui a écrit les actes de ce concile, que l'empereur ayant manqué à toutes ses promesses, faites par ses procureurs et ses ambassadeurs, de se rendre au concile dans le délai fixé, et n'alléguant, pour se justifier, que de vaines excuses, plusieurs qui le favorisaient, et qui jusque-là avaient été de son parti, se détachèrent de lui, et qu'on se plaignit des Anglais, sur l'intercession desquels on avait accordé du délai à ce prince contumace ; « et qu'ainsi Frédéric était fortement et vivement accusé « en plein concile, et même en très-plein concile, par les dé- « légués des quatre parties du monde, comme contumace et « rebelle à toute l'Église (2) ; » qu'à la troisième session Thadée de Suesse, qui voyait les affaires de son maître désespérées, ayant comparu au concile pour répondre à sa place, ou pour l'excuser, ou pour interjeter appel, comme les Pères refusaient de l'entendre, et qu'il se mettait à en appeler au futur concile général sous prétexte que tous les prélats n'étaient pas encore arrivés, le pape lui répliqua « que c'était assez pour former « un concile général de tant de patriarches, d'archevêques, « d'évêques et d'autres illustres personnages des diverses « parties du monde, ou de leurs procureurs, qui tous atten- « daient inutilement, et non sans ennui, l'humiliation de ce « prince, et que, s'il y en avait d'absents, c'était qu'ils étaient « empêchés de se rendre par les piéges que leur dressait « sur la route le prince lui-même (3). » Si Bossuet avait fait

(1) « Et quia dictus papa hæc quam plurimum affectabat, ut posset inter eos pacis fœdera reformare.... contra multorum prælatorum voluntatem prorogavit tertiam sessionem, quod non fuit sine tædio multorum prælatorum. » Ibidem.

(2) « Hæc cum ad notitiam domini papæ et totius universitatis pervenerunt, quod scilicet sic dicens noluit juri pariturus accedere, recesserunt a favore ejus multi, qui hactenus certatim cum eo steterant, Anglis pro eo maxime redargutis. Constanter igitur, et acerrime in pleno et jam plenissimo concilio imperator Fridericus, quasi toti Ecclesiæ contumax et rebellis, a quatuor mundi partes inhabitantibus accusatur. » Matthæus Parisius, ad ann. 1245.

(3) « Cui papa (respondit) : Satis est concilium generale multorum, qui domini tui humilitatem inutiliter non sine gravamine expectant, patriarcharum, archiepiscoporum et aliorum de diversis mundi partibus nobilium, vel eorum procuratorum. Et qui absunt laqueis domini tui impediuntur irretiti. » Matthæus Parisius, *loc. citato*.

attention à tout cela avec son exactitude accoutumée, il n'aurait pas imaginé que le décret de la déposition de Frédéric n'était ni conciliaire ni même ecclésiastique, comme il le dit; mais il aurait jugé, conformément à la vérité, que tous les Pères du concile, ou, pour mieux dire, le concile entier avait concouru par son consentement et son approbation à cet acte solennel. Et il ne se serait pas imaginé que, pour donner une forme ecclésiastique à cette sentence pontificale, il fût besoin de ces mots *sacro approbenta concilio*, qu'on trouverait à peine deux ou trois fois dans tout l'ensemble de plusieurs centaines de décrets portés par les papes tant dans ce concile général que dans les autres, quoique ce soient des décrets conciliaires aux yeux de toute la catholicité et de Bossuet lui-même. Mais, pour voir plus clairement encore combien est futile cette observation qu'il lui a plu de faire, et pour démontrer en même temps que cette sentence de déposition fut portée avec l'approbation du concile et sous la formule qu'il lui convient d'appeler conciliaire, il suffira de lire l'acte ou le *procès* de Martin IV, daté de 1282, contre le roi d'Aragon, où ce pape dit en parlant de la déposition de Frédéric : « Et certes nous ne « pensons pas que personne ignore que le pape Innocent IV, « notre prédécesseur, d'heureuse mémoire, déclara dans le « concile de Lyon, et avec *l'approbation* de ce même concile, « ledit empereur Frédéric, qui, par ses excès et ses fautes sans « nombre, s'était rendu indigne de l'empire, de la royauté et « de tout honneur comme de toute dignité, rejeté de Dieu pour « ses iniquités, afin qu'il cessât de régner ou d'exercer l'empire, « et que par une sentence solennelle il le déclara dépouillé « par le Seigneur et tout à la fois le dépouilla par sa propre « sentence de tout honneur et de toute dignité (1). » Mainte-

(1) « Et quidem communem non credimus latere notitiam qualiter felicis recordationis Innocentius papa IV, prædecessor noster, memoratum Fridericum, qui se per eosdem suos excessus et culpas innumeras indignum imperio et regnis, omnique honore ac dignitate reddiderat, in concilio Lugdunensi, eodem approbante concilio, propter suas iniquitates a Deo, ne regnaret vel imperaret, abjectum ostendit, et denunciavit omni honore ac dignitate privatum a Domino, et nihilominus sententiando privavit, etc. Processus contra regem Aragoniæ, anno 1282, apud Lucam d'Achery, tom. 3 Spicilegii, edit. Parisiens, 1723, p. 685, col. 2.

nant, j'admire que Bossuet ait mieux compris la pensée d'Innocent IV au bout de cinq siècles que ne l'entendait Martin IV, qui a succédé à ce pape dans le même siècle où s'est tenu le concile.

4. Il distingue cependant comme deux actes dans ce concile, l'excommunication de Frédéric et sa déposition, et, par rapport au premier, il affirme que les évêques y concoururent ecclésiastiquement avec le pape de la manière que cela se pratique en pareille circonstance et en faisant usage du pouvoir des clefs; mais, par rapport au second, ils ne s'en occupèrent pas, dit-il, parce que cela n'avait nul rapport avec leur pouvoir sacerdotal (1). Mais d'abord, si ces deux actes se sont passés séparément, comme le prétend cet auteur, qu'il nous montre les endroits du concile où il en est fait des mentions distinctes. Pour nous, nous n'y trouvons qu'une seule sentence prononcée par le pape en présence du concile; donc et l'excommunication et la déposition ont dû être comprises dans un même décret. Mais, s'il manque à ce décret ces mots, *sacro approbante concilio*, nécessaires selon lui pour donner à ce décret la forme ecclésiastique, comment pourra-t-il prouver que les évêques ont concouru avec le pape à porter l'excommunication par un acte ecclésiastique et conciliaire? De plus, comme je ne dois pas penser que Bossuet ait voulu se tromper de gaieté de cœur, je me vois forcé de dire qu'il n'a pas lu les actes de ce concile. Qu'on sache donc bien qu'il ne fut nullement question au concile de Lyon de l'excommunication de Frédéric, et qu'il n'y fut point excommunié; mais que, comme il avait déjà été frappé plusieurs fois de cette censure par les légats de Grégoire IX et par ce pape lui-même, et qu'il n'en avait tenu nul compte, on s'occupa seulement de lui appliquer la peine qu'il méritait comme contumace et rebelle à l'Église. En effet, parmi les articles qui lui sont reprochés et qui se lisent dans le considérant de la sentence, le principal est qu'il avait cherché à enlever à l'Église le pouvoir des clefs

(1) Bossuet, *loc. cit.*, cap. 8.

par le mépris qu'il avait fait de l'excommunication (1), et que pour cette raison il était devenu suspect d'hérésie, puisqu'après avoir été excommunié par Grégoire IX il avait, au mépris de telles censures et du pouvoir des clefs, osé se faire dire la messe, en se vantant en même temps de ne redouter nullement les excommunications du même pape Grégoire (2). Outre cela, l'auteur anonyme et contemporain qui a annoté les actes de ce concile, en même temps qu'il observe que le pape prononça de sa propre bouche la sentence fulminée contre Frédéric, ne dit nullement qu'il l'ait excommunié; mais il dit seulement qu'il le dépouilla de tous ses honneurs, tant de l'empire que de ses autres souverainetés (3). Ajoutons encore que, d'après le récit de Matthieu Pâris, Thadée de Suesse, procureur de Frédéric dans ce concile, voyant les affaires de son maître aller mal, craignait pour lui, particulièrement parce que la fille du duc d'Autriche, qui, si elle ne lui était pas déjà fiancée, était du moins pour lui être fiancée bientôt en mariage, faisait difficulté d'accepter la couche d'un prince qui, déjà excommunié, était en danger de se voir déposé (4). Notons bien ici que ce n'était pas de l'excommunication qu'il y avait danger pour Frédéric, puisqu'il avait d'avance encouru cette peine, mais de la déposition, sur laquelle on délibérait

(1) « Privilegium insuper quod B. Petro et successoribus ejus in ipso tradidit Dominus Jesus Christus, *Quodcumque ligaveris super terram*, etc., in quo utique auctoritas et potestas Ecclesiæ Romanæ consistit, pro viribus diminuere et auferre satagit, etc. »

(2) « Merito insuper contra eum de hæretica pravitate suspicio est exorta : cum postquam excommunicationis sententiam a præfatis J. episcopo Sabinensi et T. cardinalibus prolatam incurrerit, et dictus Gregorius papa ipsum anathematis vinculo innodaverit, claves Ecclesiæ contempserit, et contemnat, sibi faciens celebrari, vel potius quantum in eo est prophanari divina, et constanter asseruit se præfati Gregorii papæ sententias excommunicationis non vereri. » Conc. Lugdun. I.

(3) Statim incœpit omnia promere ore tenus, et ferre sententiam contra eum, privans ipsum omni honore, et imperio, et aliis regnis suis. » Act. conc. Lugd. I, apud Harduinum, *loc. cit.*, page 381.

(4) « In tertia vero sessione Thaddæus nimis timens, et dolens de domini sui periculo, maxime pro eo, quod filia ducis Austriæ, vel ipsi imperatori copulata, vel in proximo copulanda in matrimonio, amplexus ejus abhorrens evitabat, eo quod excommunicationi subjacenti depositionis periculum imminebat, etc. » Matt. P.

alors dans ce concile. Mais cette vérité devient surtout évidente par les termes de la sentence, où, après avoir exposé les excès de ce prince et au moment de prononcer le jugement et de décerner la peine, le pape rapporte la délibération prise en commun dans le concile au sujet de ces excès; puis, invoquant le pouvoir des clefs, sans parler d'excommunication, il procède immédiatement à la déposition du prince, et absout ses sujets du serment de fidélité (1), sans rien ajouter de plus.

5. Et quoique, au rapport de Matthieu Pâris, le pape et les évêques, après que cette sentence eut été prononcée, aient anathématisé Frédéric en tenant à la main des cierges allumés (2), il ne faut pas croire pour cela, comme se l'imagine Bossuet, que ce prince ait été excommunié dans ce moment; car on ne lit nulle part dans le concile même qu'on ait excommunié ce prince ou qu'il ait été question de le faire, mais seulement qu'on délibéra de procéder contre lui comme contre un homme d'avance excommunié, contumace et contempteur de l'excommunication : et s'il avait été réellement frappé en ce moment-là de cette censure, il eût été alors tout à fait raisonnable de ne prononcer la sentence de déposition qu'après celle d'excommunication. Car il aurait été non-seulement inutile, mais contraire à tout ordre de procédure, que le pape ou le concile, après avoir recouru au dernier de tous les remèdes en prononçant la peine temporelle de la déposition contre un coupable d'avance frappé des peines spirituelles qu'il avait

(1) « Nos itaque super præmissis et aliis ejus nefandis excessibus cum fratribus nostris ac sacro concilio deliberatione præhabita diligenti, cum Jesu Christi vices, licet immeriti, teneamus in terris, nobisque in B. Petri apostoli persona sit dictum : *Quodcumque ligaveris super terram*, etc., memoratum principem, qui se imperio ac dignitate reddidit tam indignum, quique propter suas iniquitates a Deo, ne regnet vel imperet, est abjectus, suis ligatum peccatis, et abjectum, omnique bonore ac dignitate privatum a Domino ostendimus, denunciamus, ac nihilominus sententiando privamus, omnesque qui ei juramento fidelitatis tenentur adstricti a juramento hujusmodi perpetuo absolventes, auctoritate apostolica firmiter inhibendo ne quisquam de cætero sibi tanquam imperatori vel regi pareat, vel intendat. » Sentent. conc. Lugd. 1 contra Fridericum.

(2) « Dominus igitur papa et prælati adsistentes concilio, candelis accensis, in dictum imperatorem Fridericum, qui jamjam imperator non est nominandus, terribiliter, recedentibus et confusis ejus procuratoribus, fulgurarunt. » Matth. Parisius., *loc. cit.* (Labb., conc., t. XI, part. 1, col. 665).



méprisées, revinssent à le frapper de nouveau de ces mêmes peines spirituelles (1), dont le mépris lui avait attiré ce dernier châtiment. Inférons de là que cette lugubre cérémonie que nous a décrite Matthieu Pâris, et que le pape déploya avec les évêques après avoir publié sa sentence, ne fut pas une excommunication proprement dite, mais une sorte d'exécration publique par laquelle tous ces prélats témoignaient consentir à la déposition et à la dégradation de ce prince rebelle à l'Église. — Et il serait aisé de trouver dans les conciles d'autres exemples de semblables exécrations mises en œuvre contre des hérétiques, et qui n'étaient pas des censures proprement dites, mais, pour mieux dire, des ratifications solennelles des censures et des autres peines canoniques portées d'avance contre eux. Pour résumer maintenant tout ce raisonnement, concluons que, comme on ne saurait nier que tous les Pères du concile de Lyon aient concouru par une commune délibération à la sentence de déposition prononcée par Innocent IV dans ce concile contre l'empereur Frédéric, et qu'en prononçant cette sentence le pape ait prétendu faire usage du pouvoir des clefs, c'est une nécessité de dire que le décret publié contre ce prince fut ecclésiastiquement conciliaire, pour nous servir des expressions de Bossuet, et que le concile, en délibérant là-dessus, savait ou croyait certainement que c'était une conséquence du pouvoir des clefs que ce droit de déclarer déposés de leurs dignités séculières les princes rebelles à l'Église, fauteurs de l'hérésie et perturbateurs de la religion et des choses saintes, comme l'était Frédéric.

6. Mais, puisque Bossuet veut nous faire voir l'excommunication portée dans ce concile là où elle ne l'a pas été, mon-

(1) Matthieu Pâris cependant dit expressément que la sentence portée par Innocent IV contre Frédéric fut une sentence d'excommunication en même temps que de déposition. « In imperatorem Fridericum sine aliqua palpatione, vel dissimulatione, vel dilationis indulto, *talem sententiam* EXCOMMUNICATIONIS *in pleno concilio, non sine omnium audientium et circumstantium stupore et horrore, terribiliter fulguravit,* » dit Matthieu Pâris ; puis il rapporte la bulle *Ad apostolicæ dignitatis apicem.* Il semble donc que Frédéric fut frappé alors de nouveau d'excommunication, d'autant plus que les excommunications précédentes dont il avait été frappé pouvaient être censées levées par suite du repentir qu'il avait témoigné. *N. du trad.*

trons-lui qu'elle y a été portée là où peut-être il ne voudrait pas qu'elle le fût. Le pape a donc prononcé dans ce concile la sentence d'excommunication non contre Frédéric, mais contre ceux qui le favoriseraient en quelque manière après sa déposition, et qui lui prêteraient aide ou obéissance comme à leur empereur ou à leur roi (1); et c'est pour cette raison qu'un écrivain (2) a donné le nom d'excommunication à la sentence même de déposition portée par Innocent IV, non que l'excommunication qui y fut prononcée portât sur la personne de Frédéric, mais parce qu'elle frappait ceux qui à l'avenir le reconnaîtraient pour roi ou empereur. Maintenant, puisque Bossuet ne fait pas difficulté d'admettre que l'excommunication appartient au pouvoir des clefs et qu'une semblable peine fut portée dans le concile conformément aux règles ecclésiastiques par le pape et les évêques, nous voudrions bien savoir de lui ce qu'il penserait de cette censure fulminée contre les fauteurs de Frédéric; car, à dire vrai, c'est une chose bien plus grave d'excommunier les sujets qui prêtent aide, conseil ou assistance à un prince comme à leur roi ou à leur empereur que de les absoudre simplement du devoir ou du serment de fidélité. Mais, si l'on juge cette sentence d'excommunication d'après les principes de notre auteur, il faudra dire qu'elle était nulle, déraisonnable et tout à fait injuste, puisque si l'Église ne peut pas en vertu du pouvoir des clefs absoudre les sujets du devoir de fidélité envers leur souverain, elle peut encore bien moins les obliger par la crainte des peines spirituelles à lui refuser l'obéissance et à cesser de le reconnaître pour leur prince : et ainsi il faudra dire qu'un concile général s'est trompé dans une matière des plus graves, et qu'il a fait un abus énorme du pouvoir des clefs. Que Bossuet ait admis cette conséquence, c'est ce que j'ignore; tout ce que je sais, c'est qu'elle se déduit nécessairement de ses principes.

(1) « Decernendo quoslibet qui deinceps ei velut imperatori aut regi consilium vel auxilium præstiterint, seu favorem, ipso facto excommunicationis vinculo subjacere. » Innoc. IV, in conc. Lugdun. I.

(2) Nous venons de voir que cet écrivain est Matthieu Pâris lui-même, et il dit que l'excommunication fut portée contre l'empereur Frédéric : *In imperatorem Fridericum... talem sententiam excommunicationis... fulguravit.* Note du trad.

§ XIX.

RÉFUTATION DES RAISONS QU'OPPOSE BOSSUET AUX DÉCRETS DES CONCILES DE CONSTANCE, DE BALE, DE TRENTE ET AUX AVEUX DES PRINCES EUX-MÊMES TOUCHANT LE POUVOIR DE L'ÉGLISE.

Sommaire.

1. Reponses de Bossuet aux autorités des conciles de Constance et de Bâle d'avance réfutées. Si les réponses de Bossuet étaient une fois admises, il faudrait dire que quatre conciles généraux auraient erré sur une matière des plus graves. Admis une fois les principes de Bossuet, il faudra dire ou que le pouvoir de déposer les rois relevait du pouvoir civil répandu dans le corps de la chrétienté, ou que les décrets des conciles sur ce point étaient nuls et illégitimes.
2. Le consentement que Bossuet suppose que les princes donnaient aux décrets des conciles pour la déposition des rois prouve contre lui-même. Si l'Église n'avait pas ce droit par elle-même, elle l'aurait obtenu, d'après les principes de Bossuet, du consentement commun de la société civile chrétienne. On le prouve par plusieurs dispositions que l'Église a adoptées dans ses canons, et qui, d'après nos adversaires, ne seraient que des concessions des princes.
3. Suivant Bossuet, les décrets des conciles de Constance et de Bâle ne devaient avoir leur application qu'à l'égard des princes fendataires de l'Église et aux fiefs ecclésiastiques. Les Pères des conciles de Constance et de Bâle n'avaient pas besoin du consentement des princes pour décréter la déposition des princes feudataires de l'Église romaine.
4. L'empire d'Allemagne, qui était certainement compris dans ces décrets, ne pouvait être considéré comme un fief de l'Église. Les décrets de ces conciles, étant conçus en termes généranx, doivent comprendre tous les princes, tant feudataires que souverains.
5. On rapporte les propres expressions des conciles de Constance, de Sienne et de Bâle, et on fait voir combien le sens qu'elles présentent est général.
6. Suivant Bossuet, les décrets du concile de Constance relatifs à la déposition des princes n'avaient rien de dogmatique. Nous ne prétendons pas que notre sentiment ait été défini comme de foi par ces conciles : il nous suffit qu'il ait été supposé comme certain et reçu sans contradiction.
7. Raisons qui nous font insister sur les décrets de Constance relatifs à la déposition des princes. Contradictions de Bossuet et des autres gallicans au sujet de ces décrets.
8. Réponse de Bossuet à l'argument tiré du concile de Trente réfutée.
9. Examen et réfutation de l'observation générale que fait Bossuet sur les décrets des conciles qui ont prescrit la déposition des princes hérétiques. Ses contradictions sur ce point.
10. Mauvaise explication essayée par Bossuet des aveux par lesquels les princes reconnaissaient à l'Église le pouvoir de les déposer. Cette explication ne ferait pas honneur à la piété des rois très-chrétiens.

1. Après avoir vu la manière dont Bossuet a essayé de répondre à l'autorité du concile de Lyon, voyons s'il sera plus heureux dans ses réponses à celle des deux conciles géné-

raux de Constance et de Bâle, qui ont soumis à la peine de la déposition les rois et les empereurs eux-mêmes. Il dit donc que, si les Pères de ces conciles ont décrété des peines temporelles, ils ne l'ont fait que du consentement des princes, qui s'y trouvaient présents par leurs ambassadeurs, de toutes les parties du monde catholique (1). Mais une semblable réponse a déjà été réfutée; toutefois, puisqu'elle est si fort de son goût qu'il ne craint pas de la répéter, supposons que l'Église ne tienne pas de Jésus-Christ ce pouvoir qu'elle a déployé dans ces conciles sur le temporel des princes. Nous n'en voyons pas moins ce pouvoir mis en exercice dans les conciles généraux, et particulièrement dans ceux-là même dont se prévalent le plus les écrivains modernes gallicans. Qu'aurons-nous à dire en conséquence? Que quatre conciles généraux ont erré sur une matière des plus graves, en s'arrogeant le droit de faire des décrets sur un objet qui n'était nullement de leur compétence. Bossuet dit à cela que les Pères de ces conciles firent usage de ce pouvoir du consentement de tous les princes chrétiens, qui s'y trouvaient présents par leurs ambassadeurs. Mais que veut-il dire par là? Ou bien il croit que le droit de déposer les rois et les autres princes de leurs trônes pour cause d'hérésie fait partie des droits collectifs de tous les rois et autres princes temporels de la chrétienté, ou bien il n'en croit rien. S'il le croit, comment pourrait-il soutenir que le roi très-chrétien est indépendant de toute autre puissance humaine, quels que soient les cas et les conjonctures qui se présentent, dût-il en résulter les plus graves dommages pour la religion? Car il dépendra dans cette hypothèse du pouvoir collectif de tous les autres princes catholiques, qui auront tous solidairement le droit de le punir par la déposition comme de le combattre par leurs armes. Mais s'il ne croit pas qu'un tel pouvoir entre dans les droits temporels des princes de la chrétienté, le consentement des princes

(1) « Facile est, ex antedictis, conciliorum Constantiensis et Basileensis decreta explicare : pari enim ratione dicimus, si quid ibi a Patribus de pœnis temporalibus decernatur, id fieri consensu principum, qui ex toto orbe christiano per legatos aderant. » Bossuet, *loc. cit.*, cap. 10.

n'a pu, dans ce cas, légitimer les décrets des conciles en question : car, si les princes n'avaient pas ce pouvoir, ou s'ils ne pouvaient pas en user légitimement, ils ne pouvaient non plus en concéder l'usage légitime aux évêques assemblés; et ainsi, quand même tous les princes auraient concouru par leur consentement, comme tous les évêques par leurs suffrages, à la promulgation de ces décrets, ces décrets n'en auraient pas moins été nuls et sans valeur par défaut de légitime pouvoir.

2. Bossuet aurait pu voir par cette réponse, si on la lui eût opposée, quelles armes sa propre opinion prête à la fureur des hérétiques contre l'Église catholique. Supposons cependant que les Pères de Constance et de Bâle, comme des autres conciles, aient décrété ces peines temporelles non de leur propre autorité, mais du consentement des princes, cela ne devrait-il pas suffire pour diminuer l'horreur que lui et les autres écrivains modernes de France affectent de concevoir pour le sentiment que nous défendons, en cherchant à la faire partager à leurs souverains? Quand notre sentiment n'aurait pas d'autre appui, pourrait-il regarder comme peu de chose le consentement universel de tous les princes chrétiens déclaré, manifesté par la chrétienté tout entière, représentée en différents conciles généraux par les ambassadeurs de chaque puissance? Ce consentement prouve et démontre que les princes que l'hérésie a mis en état de révolte contre Dieu peuvent être déposés de leur dignité temporelle. Ce consentement, disait-il, est ce qui donne à l'Église le droit de les déposer et ce qui prête de la force à ses décrets portés en cette matière. Donc, quand bien même l'Église n'aurait pas reçu ce pouvoir de Jésus-Christ, elle l'aurait du moins acquis par le consentement universel des princes et des peuples chrétiens, elle aurait toujours un juste titre pour faire usage de cette puissance. Pour le prouver, je m'appuierai d'une doctrine soutenue par Bossuet lui-même. Il soutient que l'union sainte qui doit régner dans l'Église entre la puissance spirituelle du clergé et la puissance temporelle des princes a souvent demandé que l'une semblât en quelque sorte usurper les fonctions de l'autre ; ainsi les empereurs et les rois, se prévalant

de l'autorité des canons, ont décrété dans leurs constitutions ou leurs capitulaires des excommunications, des dégradations du sacerdoce et d'autres peines spirituelles; ainsi les papes dans les conciles, se prévalant de l'autorité des lois civiles, ont décrété à leur tour des peines temporelles : et de même que les décrets des premiers, puisant toute leur force dans le consentement des évêques, doivent plutôt être rangés parmi les canons, ainsi ceux des seconds, puisant la leur dans le consentement des princes, doivent être rangés parmi les lois civiles (1). J'admets pour le moment cette doctrine, sauf une restriction nécessaire à y mettre, quoique Bossuet n'en parle pas, savoir que le consentement des évêques ne peut jamais conférer un titre légitime à l'usage que les princes feraient des canons en décrétant eux-mêmes des peines spirituelles : car ni les clercs ne peuvent concéder la puissance spirituelle à des laïques, ni les laïques ne sont capables de la recevoir. Au contraire, le consentement des princes peut assurer un titre légitime à l'usage que les évêques feraient des lois civiles en décrétant des peines temporelles, et parce que les princes peuvent effectivement concéder à des évêques la puissance temporelle, et parce que ceux-ci peuvent être aptes à s'en charger; et affirmer le contraire, ce serait soutenir l'erreur de Calvin et d'autres hérétiques. Cela supposé, je demande d'où vient à l'Église l'autorité temporelle qu'elle peut exercer en jugeant les laïques sur certains délits, l'immunité réelle dont elle jouit par rapport à ses biens, le droit civil qui lui est reconnu de connaître des fautes des clercs et autres choses de pareille nature qui regardent le temporel? De la concession et du consentement des princes, nous diront les écrivains imbus des préjugés gallicans. Eh bien, soit; je demande maintenant : l'Église a-t-elle un juste titre acquis sur ces mêmes matières temporelles? Peut-on dire avec justice et vérité que son for n'est pas compétent par rapport à ces délits dont elle connaît, quoique commis par des laïques? qu'elle ne peut justifier l'immunité réelle du clergé? qu'elle n'a pas le droit de connaître

(1) Bossuet, tome I, p. 2, lib. 8 (al. 4), cap. 5.

des délits civils des clercs et d'autres affaires temporelles, sur lesquelles elle a statué par ses canons avec le consentement des princes? Je sais qu'il ne manquera pas de gens hardis et téméraires qui diront de cette juridiction qu'elle est usurpée, et de ce pouvoir qu'il est injuste. Mais je suis assuré que ni Bossuet ni aucune autre personne sage n'a jamais eu ni n'aura jamais une opinion aussi étrange et aussi perverse : car, puisque les princes du siècle peuvent faire cession d'un pouvoir et d'une juridiction semblables, et que l'Église est capable d'exercer ce pouvoir, cette juridiction; que d'ailleurs les princes en ont fait effectivement la cession à l'Église, et que l'Église en a fait l'acceptation, qu'elle réduit en acte ce pouvoir, cette juridiction dans les canons qu'elle a portés sur ces matières, elle a donc acquis là-dessus un juste titre, qui lui a été ensuite confirmé et qu'elle a prescrit par l'usage non interrompu de plusieurs siècles. Or, si l'Église a pu acquérir par le consentement des princes un juste titre pour exercer un pouvoir temporel sur toutes ces matières, d'ailleurs étrangères au pouvoir des clefs, pourquoi n'aurait-elle pas pu acquérir par le consentement universel de tous les princes catholiques, déclaré, manifesté dans plusieurs conciles généraux, accepté et mis à profit par elle dans ses canons, un droit légitime de déposer les princes hérétiques ou de les déclarer déposés, et de leur infliger ainsi des peines temporelles? Ne voit-il pas que, quand même l'Église n'aurait pas un droit semblable en vertu du pouvoir des clefs, elle l'aurait encore en vertu de ce consentement universel de tous les princes de la catholicité, qui ont pu certainement, pour le bien général de l'Église, dont ils sont des membres des plus distingués, pour l'avantage de toute la chrétienté, pour la gloire de Dieu, pour l'exaltation de la foi, céder de leurs droits comme ils l'ont fait en effet, en attribuant à l'Église par un acte irrévocable un pouvoir sur eux-mêmes dans les causes de religion, qu'elle n'avait pas reçu de Jésus-Christ et qu'elle ne pouvait recevoir que d'eux, et en trouvant bon que les conciles en fissent usage dans leurs décrets et dans leurs canons?

3. Mais peut-être que Bossuet, connaissant la faiblesse de

cette réponse, reviendra à dire avec quelques modernes que les destitutions de dignités temporelles décrétées par ces deux conciles contre les princes fauteurs du schisme et de l'hérésie ne concernaient que les fiefs, et non les souverainetés indépendantes, et qu'ainsi ces peines ont fort bien pu être établies du consentement des princes souverains, en conséquence du haut domaine qu'ils avaient sur leurs feudataires. Et comme il trouvera comprises dans ces décrets les personnes même revêtues de la dignité royale ou impériale, il dira qu'il n'était question que des royaumes qui alors étaient fiefs ecclésiastiques et qui par conséquent étaient soumis au haut domaine de l'Église romaine, sans excepter l'empire même romain d'Allemagne, sur lequel on prétend, dit-il, que l'Église romaine a le même droit (1) ou un droit semblable à celui qu'elle possédait sur les autres États devenus ses fiefs. Mais d'abord, si ces décrets ne doivent s'entendre que de la déposition de princes vassaux de l'Église, quel besoin avaient les conciles du consentement des autres princes pour dépouiller de leurs domaines temporels les feudataires de l'Église rebelles à son autorité ? Aucun prince souverain n'a besoin, pour dépouiller son feudataire du fief qu'il tient de lui, lorsqu'il manque à lui rendre l'hommage qu'il lui doit, du consensement soit d'un autre souverain, soit du feudataire lui-même, puisque c'est là une condition inhérente à la nature même du fief. Or, puisque l'Église romaine doit avoir sur les biens temporels qu'elle possède ici-bas, soit par la concession ou la donation des princes, soit par le consentement des peuples, les mêmes droits que les autres princes souverains, et qu'elle exige, comme condition nécessaire, de ceux qu'elle investit de ses fiefs, qu'ils s'attacheront à conserver la religion catholique, en déclarant déchus ou destituables des fiefs qu'ils occupent les princes qui lui sont rebelles, elle n'a ni ne peut avoir besoin, pour user de ce pouvoir, ni du consentement des autres princes souverains ni de la volonté des princes ses vassaux, qui ne peuvent se refuser à une condition aussi indispensable et qui résulte de la nature

(1) Bossuet, tome I, p. 2, lib. 8 (al. 4), cap. 10.

du fief lui-même. Si donc les Pères du concile de Constance ont décrété cette sorte de peines parce qu'ils croyaient, comme le soutient Bossuet, pouvoir s'attribuer les droits temporels que l'Église romaine possède sur les fiefs de son domaine, ils n'avaient certainement besoin, pour faire usage de ce droit temporel sur les rois, qui aurait appartenu au pape ou à l'Église elle-même, du consentement d'aucun prince temporel. Qu'a-t-il donc à invoquer ici le consentement des princes pour une chose qui, d'après ses propres principes, ne requiert nullement leur consentement?

4. Deuxièmement, j'ignore qui sont ceux qui prétendent que l'Église a sur l'empire romain d'Allemagne les mêmes droits ou de semblables, comme le dit Bossuet, à ceux qu'elle a sur les autres États qui lui appartiennent à titre de fief. Ce que je sais bien, c'est qu'il ne pourra jamais démontrer que le concile de Constance ait considéré l'empire d'Allemagne comme un fief ecclésiastique, à moins qu'il ne démontre que cette persuasion était générale, tant parmi les évêques que parmi les princes présents à ce concile. Mais est-il croyable que l'empereur Sigismond, qui s'y trouvait et qui ne pouvait ignorer les sentiments du concile, ait laissé mettre au nombre des fiefs ecclésiastiques l'empire même romain d'Allemagne; qu'il ait pensé lui-même que l'Église romaine avait un pareil droit sur son propre empire, et qu'il ait pour cette raison consenti au décret qui le dépouillait de sa dignité impériale, en cas de schisme ou d'hérésie, ou même qu'il ait été obligé d'y consentir comme feudataire de l'Église romaine? C'eût été là une particularité assez importante pour mériter que les historiens en fissent une mention particulière. Mais, laissant cette question à examiner à ceux qui ont intérêt à défendre la souveraine indépendance de l'empire d'Allemagne, je passe tout de suite à ma troisième considération, qui est que Bossuet ne pourra jamais prouver que les décrets de déposition portés par ces conciles contre les princes fauteurs de l'hérésie ou du schisme ne dussent s'entendre que des fiefs ecclésiastiques, et qu'il est certain, au contraire, qu'ils s'étendaient à tous les princes et à toutes les principautés chrétiennes, soit fiefs, soit souverainetés

indépendantes. Et les paroles du concile ont une telle universalité qu'elles ne sont susceptibles d'aucune restriction, de sorte que, selon la doctrine de notre adversaire lui-même, elles doivent s'entendre généralement de tous les princes. Bossuet pense, contrairement à quelques autres écrivains français, que les décrets que j'ai cités des deux conciles de Latran, c'est-à-dire du troisième et du quatrième général, ne doivent pas s'appliquer aux seuls fiefs ecclésiastiques, mais en général à toute espèce de fiefs, précisément parce que les termes dont ces conciles se sont servis sont généraux et que ce qui est dit en de pareils termes doit s'entendre de tous sans exception (1). Cependant, à dire vrai, ces décrets des deux conciles de Latran ne sont pas conçus en des termes aussi généraux que ceux des conciles de Constance et de Bâle, et, à parler exactement, sont plutôt conçus en termes indéfinis qu'en termes généraux; et pourtant Bossuet, tout en ne voulant les entendre que de simples fiefs, se fait scrupule d'en limiter le sens aux fiefs ecclésiastiques. Puis donc que les décrets des deux autres conciles de Constance et de Bâle sont conçus dans les termes les plus généraux et qu'ils comprennent expressément toutes sortes de personnes constituées en dignités, soit ecclésiastiques, soit séculières, soit spirituelles, soit temporelles, qu'ils font une mention expresse des personnes revêtues de la dignité royale, pourquoi veut-il en restreindre le sens aux seuls royaumes ou principautés qui sont ou qui étaient alors des fiefs ecclésiastiques.

5. Mais examinons en particulier les expressions employées par ces conciles. Dans le concile de Constance, session dix-septième, les pères, soumettant à la perte de leurs dignités, tant ecclésiastiques que profanes, tous ceux qui empêcheraient la conclusion de la paix entre l'Empereur et le roi d'Aragon, devenue nécessaire pour l'extirpation du schisme, commencent ainsi : « Quiconque, de quelque état ou condition qu'il soit, « fût-il roi, duc, etc., *Quicumque*, *cujuscumque status aut*

(1) « Non desunt qui putent ea quæ in his conciliis de feudis decernuntur ad feudos tantum ecclesiasticos pertinere; nos generatim dicta ad omnes pertinere non refugimus. » Bossuet, t. I, p. 2, lib. 8 (al. 4), cap. 4.

« *conditionis existat, sive regalis*, etc. » Plus tard, session trente-septième, les pères soumettent à ces mêmes peines de la privation de leurs dignités et honneurs, soit spirituels, soit temporels, tous les clercs, depuis le dernier jusqu'au premier, et tous les princes chrétiens, depuis le moindre jusqu'au plus grand, qui favoriseraient le schisme, ou adhéreraient au schismatique et hérétique Pierre de Lune ; et ils commencent en ces termes : « Défend (le saint concile) à tous et à chacun des fi-« dèles chrétiens, sous peine d'être traités comme fauteurs de « schisme et d'hérésie, et d'être dépouillés de tous leurs bé-« néfices, dignités et honneurs, soit ecclésiastiques, soit mon-« dains, fussent-ils évêques et patriarches, cardinaux, rois ou « empereurs, etc. (1). » Le concile de Sienne, dont Bossuet ne parle pas, renouvelant le même décret porté à Constance contre les fauteurs du schismatique Pierre de Lune, se sert des mêmes expressions générales, et parle ainsi : « La dé-« fense faite à tous les fidèles chrétiens sous les peines, etc., » et déclare soumis aux mêmes censures et peines temporelles que celles qui avaient déjà été prononcées par le concile de Consance les fauteurs ou défenseurs de Pierre de Lune, « de quelque « état, distinction ou condition qu'ils soient, fussent-ils évêques, « cardinaux, empereurs ou rois, quelle que soit enfin leur di-« gnité ecclésiastique ou séculière (2). » Le concile de Bâle renouvelle dans le sauf-conduit que j'ai rapporté plus haut les mêmes censures et les mêmes peines temporelles contre tous ceux qui oseraient créer des embarras ou opposer des obstacles à ceux qui voudraient se rendre au concile que celles que les conciles de Constance et de Sienne avaient portées contre les fauteurs du schisme, et condamne à la perte de leurs dignités, soit ecclésiastiques, soit mondaines, et les prélats de l'Église,

(1) « Omnibus et singulis Christi fidelibus inhibet sub pœna fautoriæ hæresis et schismatis ac privationis omnium beneficiorum, dignitatum et honorum ecclesiasticorum et mundanorum, etiamsi episcopalis, patriarchalis, cardinalatus, regalis sit dignitatis aut imperialis, etc. »

(2) « Inhibitionem factam omnibus Christi fidelibus sub pœnis, etc., cujuscumque status, præeminentiæ vel conditionis existant, etiamsi pontificali, cardinalitia, imperiali vel regali aut alia quacumque ecclesiastica vel sæculari præfulgeant dignitate. » Conc. Sin., ann. 1423.

de quelque degré qu'ils soient, et les princes du siècle, quelle que soit leur puissance, en se servant de ces expressions, les plus générales de toutes : « Exhorte tous et chacun des chré« tiens, de quelque degré qu'ils soient, état ou prééminence, « spirituelle ou temporelle, ou même royale, etc., » et les comprend tous sous cette généralité dans les peines qu'il prononce contre les contrevenants (1). Pour prouver donc que le roi très-chrétien n'était pas compris dans cette inhibition, Bossuet aurait dû faire voir que les conciles de Constance, de Sienne et de Bâle ne comptaient pas ce prince parmi les chrétiens ou qu'ils faisaient exception de lui en disant d'une manière si générale : *Quicumque, cujuscumque conditionis existat, etiamsi regalis*, etc.; *omnibus et singulis Christi fidelibus; inhibitionem factam omnibus Christi fidelibus; exhortatur omnes et singulos Christi fideles, cujuscumque dignitatis status aut conditionis existant, etiamsi regalis*, etc.; mais, comme il n'aurait jamais pu montrer une pareille exception faite en faveur d'un roi chrétien et catholique, il aurait été forcé d'avouer, après y avoir mieux réfléchi, que les décrets de ces conciles n'ont pas seulement pour objet les fiefs ecclésiastiques, mais aussi tous les royaumes et tous les empires du monde catholique. Et un si docte prélat n'aurait pas dû s'étonner si fort de voir un prince dépouillé de sa royauté par le même décret qui fait perdre à un docteur la chaire où il professe, à moins qu'il ne lui parût de même étrange qu'un simple clerc fût condamné à perdre son mince bénéfice par le même décret qui enlèverait à un patriarche l'éminente dignité dont celui-ci est revêtu. Il aurait vu bien plutôt que rien n'est plus conforme que ces décrets au droit et à la raison; car de même que le mal fait à l'Église par un roi ou un patriarche fauteur de l'hérésie est incomparablement plus grand que celui que pourrait lui faire un simple maître ès-arts ou un simple clerc, ainsi le châtiment à décerner contre les premiers doit être plus sévère, à proportion de la

(1) « Exhortatur omnes et singulos Christi fideles, cujuscumque dignitatis, status aut præeminentiæ existant, spiritualis et temporalis, etiamsi regalis, etc. » Conc. Basileens., *loco supra cit.*

prééminence de leurs dignités et des maux qui résultent de l'abus qu'ils en font.

6. Bossuet, comme si lui-même n'était pas content de ces réponses, finit par alléguer que ce qui fut fait dans ces conciles sur la matière en question était quelque chose d'inouï dans les siècles antérieurs et qu'il n'y a point à s'en étonner, puisque ces décrets n'appartiennent ni à la foi ni à la doctrine des mœurs, mais à la discipline de l'Église, qui est variable de sa nature; et, se prévalant de la réponse qu'opposent quelques-uns au décret de la quatrième session du concile de Constance, qui semble affirmer la supériorité du concile sur le pape, savoir que ce décret n'est point conçu dans la forme qui pourrait le rendre obligatoire pour toute l'Église et qu'il n'a point été porté comme article de foi ou comme appartenant à la foi, il ajoute qu'il pourrait aussi répondre la même chose au sujet des décrets de ces conciles qu'on lui objecte pour prouver le pouvoir de l'Église sur le temporel des princes; et il fait en même temps ses efforts pour persuader à ses lecteurs que dans le premier cas le concile de Constance s'était exprimé nettement, par manière de définition et après en avoir mûrement délibéré, au lieu que dans le second il ne l'avait fait qu'en termes obscurs, en passant, et sans délibération préalable (1). Mais qui l'empêchait de nous donner tout d'abord cette réponse? Par là il nous eût épargné la peine de le suivre dans tant de faux-fuyants et de détours. D'ailleurs nous ne prétendons pas que notre sentiment ait été adopté et défini dans les conciles comme un article de foi; il nous suffit qu'il y ait été présupposé comme une doctrine certaine, qu'on ait cru que l'Église n'excédait point en cela son pouvoir, et que, bien loin que les princes y aient fait opposition, il ait été mis en pratique et adopté comme règle avec le consentement de tous les souverains catholiques. Cela suffit bien sans doute pour faire voir que c'est être bien hardi, pour ne rien dire de plus, que de blâmer ce sentiment, comme le fait Bossuet et comme le font avec lui, non sans une souveraine injustice, quelques autres écrivains de nos jours,

(1) Bossuet, t. I, p. 2, lib. 8 (al. 4), cap. 10.

blâme qui retombe non sur nous certainement, qui ne faisons autre chose que de suivre le sentiment de nos pères, mais sur l'Église universelle, représentée dans ces conciles, et sur la société civile de toute la république chrétienne, qui s'y trouvait représentée et donnait son assentiment à leurs décrets.

7. Pour ce qui regarde l'autorité des conciles de Constance et de Bâle, si nous nous en sommes servis ce n'est pas que notre sentiment n'ait pas d'autre base que celle-ci sur laquelle nous puissions l'appuyer, puisque nous en avons fait voir la vérité par les décrets d'autres conciles parfaitement œcuméniques et d'une incontestable autorité; mais c'est parce que, comme je l'ai dit ailleurs, ces deux conciles sont aujourd'hui fort préconisés par les gallicans, qui croient pouvoir fonder sur eux la fausse opinion qu'ils soutiennent de la supériorité du concile sur le pape. Telle est la contradiction qui se rencontre habituellement dans les hommes que nous combattons. Lorsqu'ils croient les conciles de Constance et de Bâle leur être favorables sur la question de la dépendance du pape par rapport au concile, les décrets de ces conciles sont, à les entendre, des actes pleinement délibérés, d'une clarté parfaite, d'une forme irréprochable, quoiqu'on leur ait prouvé au contraire que ces actes ne sauraient être considérés comme des décrets de conciles généraux, puisqu'ils ont été proposés sans calme et décidés sans examen; mais quand ensuite ces mêmes conciles appuient notre sentiment relatif au pouvoir de l'Église sur le temporel des princes, ce ne sont plus pour nos adversaires que des phrases obscures, dites au hasard et sans réflexion, quoique, de l'aveu de Bossuet lui-même, tous les princes de la chrétienté y aient donné leur assentiment. Quand on a le courage de répondre de cette manière, on peut se tirer sans peine de toutes difficultés. N'en déplaise toutefois à un si docte écrivain, répondre ainsi ce n'est pas répondre, mais c'est traiter cavalièrement une question très-grave, c'est se jouer du public et abuser de la patience de ses lecteurs.

8. Disons à peu près la même chose de la réponse qu'il donne à ce qu'on lui objecte du chapitre 18 de la session 25 du concile de Trente. Ce concile œcuménique soumet à l'excommuni-

cation et en même temps à la perte de leurs domaines féodaux où ils permettraient le duel les princes temporels coupables d'une pareille connivence, et non-seulement ceux qui, en raison de ces fiefs mêmes, reconnaissaient l'Église pour souveraine, comme Bossuet prétend que c'est le sens du décret (a), mais encore ceux qui pouvaient reconnaître tout autre seigneur direct, *l'empereur, les rois, les ducs*, etc., *et tout autre seigneur temporel;* et il soumet à la même censure et à la confiscation de tous leurs biens les duellistes et leurs parrains (1). Bossuet donne pour réponse que c'est pour cette raison que les décrets du concile de Trente n'ont pas été acceptés par la France. Que ç'ait été là effectivement une des raisons pour lesquelles le concile de Trente n'a pas été reçu en France, c'est ce que je laisse à examiner et à juger à cet écrivain. Mais ce qui est certainement vrai, c'est que, si ces décrets n'ont pas été reçus en France, ils ne l'en ont pas moins été par tout le reste de l'univers catholique; et c'est bien suffisant pour faire voir qu'encore à ce titre l'opinion récemment admise par une partie des Français est tout à fait singulière et réprouvée par toutes les autres nations catholiques.

9. Enfin je ne dois pas omettre une dernière observation de notre écrivain sur les décrets du troisième et du quatrième concile de Latran et de celui de Constance relativement aux peines temporelles statuées contre les hérétiques. Bossuet observe que le pape et les évêques exhortèrent les empereurs à

(a) J'avoue qu'il m'est difficile de ne pas donner ici moitié raison à Bossuet. Le texte du concile porte en toutes lettres : *quod ab Ecclesia obtinent*. Il semble donc qu'il s'agit ici en premier lieu des fiefs ecclésiastiques. Sans doute que l'empire lui-même d'Allemagne, par exemple, n'était pas un fief ecclésiastique; mais l'empereur d'Allemagne pouvait posséder des biens ecclésiastiques à titre de fiefs, et sous ce rapport être feudataire de l'Église. Or, si l'empereur d'Allemagne, possesseur d'un fief semblable, eût permis un duel sur ce même terrain, ce terrain devait lui être confisqué en vertu du décret dont il s'agit. Le reste du décret cependant est inexplicable dans le sens des gallicans; car, outre que le concile déclare de tous les vassaux en général qu'ils perdront le fief sur le territoire duquel ils auront permis le duel, il soumet les duellistes eux-mêmes et leurs parrains à la peine de la confiscation de tous leurs biens, sans distinction de biens ecclésiastiques ou de biens purement temporels.

(1) Conc. Trid., sess. XXV, *de Reform.*, cap. 19. V. Labbe, conc., t. XIV, col. 916.

confirmer ces décrets par leurs lois, et il infère de là que, si les papes et les évêques présents à ces conciles généraux avaient cru que la chose était de leur compétence ou qu'elle dépendait du pouvoir des clefs, ils n'auraient pas eu besoin de la recommander aux empereurs, pour que ceux-ci en fissent l'objet de leur propre législature. Mais en donnant cette réponse il fait bien voir que son parti est pris de tout dire, au risque de se contredire lui-même, pour trouver toujours à répondre. N'a-t-il pas enseigné que les empereurs et les rois ont souvent, en recourant à l'autorité des canons dans leurs constitutions et leurs capitulaires, décrété les mêmes choses qu'avaient décrétées les évêques dans leurs conciles, quoique la matière de ces décrets fût uniquement de la compétence de l'Église? Comment donc peut-il inférer de ce que les décisions des conciles, en ce qui concerne les peines temporelles statuées contre les hérétiques, auraient été approuvées et pour ainsi dire confirmées par les lois impériales que ces décisions empruntaient leur autorité de la puissance laïque? Souvent les princes ont confirmé par leurs lois non-seulement ce que les évêques avaient réglé dans leurs assemblées quant à la discipline ecclésiastique, mais encore ce qu'ils y avaient déclaré et défini comme dogme de foi ; et les codes de Théodose comme de Justinien sont remplis de ces sortes de constitutions, publiées même à la demande de l'Église. Dira-t-il donc pour cela que les règlements portés sur ces matières par les conciles empruntaient toute leur vertu des constitutions des princes? L'Église n'a assurément aucun besoin de la puissance laïque pour donner une légitime autorité à ses décrets; mais elle en a besoin pour les faire exécuter. Elle ne porte pas le glaive pour obliger violemment les contumaces à se soumettre à ses décisions; mais, après avoir jugé par la voix de ses pontifes, elle se contente de recommander aux princes, comme à ses protecteurs et ses défenseurs, l'exécution de ses jugements. Et pour le cas en particulier dont il s'agit ici l'Église en condamnant les hérétiques à la perte de leurs biens temporels ne fait autre chose que de déclarer que, par leur révolte contre Dieu, ils ont perdu tout droit sur leurs États et sur leurs peuples ; le jugement sa-

cerdotal n'a pas d'autre portée; mais, comme elle n'a point de force matérielle en main pour le faire exécuter, elle a ensuite recours au glaive des princes laïques, qui sont ses fils et ses membres les plus forts, pour contraindre les opiniâtres à s'y soumettre. Et c'est là, comme nous le verrons plus loin, ce qu'entend saint Bernard par le glaive matériel de l'Église, et qui lui appartient, non que ce glaive soit tiré par ses pontifes eux-mêmes, mais parce qu'il est employé par les princes conformément aux décrets de ses pontifes.

10. Après s'être tiré de l'autorité des conciles de la manière que nous venons de voir, Bossuet passe de là à examiner nos autres arguments fondés sur ce que les princes eux-mêmes ont avoué qu'ils pouvaient être dépouillés de leur temporel par le jugement de l'Église en cas d'hérésie ou d'infidélité. Il répond à cela que, s'il est arrivé que des princes aient consenti à être déposés pour des cas semblables, ce n'est pas qu'ils aient reconnu à l'Église aucun pouvoir sur leur temporel, mais parce qu'ils avaient pour l'hérésie une telle horreur qu'ils consentaient à ce qu'on se permît tout contre eux s'ils s'en laissaient jamais infecter; que du reste ils savaient bien que, disposés comme ils l'étaient à l'égard de l'hérésie, c'était au fond n'accorder aucun droit sur eux que de l'accorder pour cet unique sujet (1). Si Bossuet n'était pas un écrivain sérieux, comme le démontrent ses ouvrages composés contre les hérétiques et tant d'autres excellents écrits, j'aurais ici toute raison de penser qu'il a pris plaisir à rendre ridicule la cause qu'il soutient. Car si les princes d'autrefois consentaient à se voir déposés s'ils tombaient jamais dans l'hérésie, par suite de l'horreur que l'hérésie leur inspirait; si, dans la persuasion où ils étaient qu'ils ne pourraient jamais tomber dans un cas pareil, ils ne croyaient transférer aucun droit sur eux en ne l'accordant que pour une cause qu'ils jugeaient irréalisable, Bossuet pensait

(1) « Quod ergo quidam forte principes se propter eas causas deponi posse concesserint, id non oritur ex ulla potestate quam in pontificibus agnoscant ad ordinanda temporalia; sed quod, hæresim detestantes, omnia in se ultro permittant si ea peste infici sinant. Cæterum, cum ab hæresi tantopere abhorrerent, sane intelligebant nihil in se juris cuiquam dari cui hæresis tantum causa dedissent. » Bossuet, t. 1, p. 2, lib. 8 (al. 4), cap 18.

donc des rois très-chrétiens de France de son temps que ceux-ci avaient moins d'horreur pour l'hérésie que n'en avaient eu les monarques des siècles antérieurs, et que c'était apparemment la crainte de tomber eux-mêmes dans ce cas qui les portait à refuser à l'Église le pouvoir de les déposer? Je ne crois pas, à dire vrai, qu'il ait jamais pu avoir une aussi mauvaise opinion de la piété et de la religion du grand roi, par l'ordre duquel il a composé cet ouvrage ; mais pourtant sa réponse suppose, contre sa volonté, qu'il pensait ainsi. La vérité est que les huguenots ont fait à plusieurs reprises de vains efforts pour affaiblir dans l'esprit des rois de France leur horreur pour l'hérésie en les affranchissant, même pour ce cas, de toute autorité dont la crainte fût pour eux un motif temporel, sans préjudice des autres, de conserver et de protéger la vraie foi. Mais comme ces illustres monarques n'avaient besoin que de leur piété héréditaire pour remplir leur devoir en ce point, ils n'en ont pas moins montré en plus d'une occasion mémorable toute l'ardeur de leur zèle pour la religion catholique, sans que la crainte entrât pour rien dans leurs motifs. Je croirai donc volontiers que, si on leur eût représenté le pouvoir indirect de l'Église dont il s'agit sous un aspect plus favorable, ou qu'ils eussent trouvé des ecclésiastiques animés du même zèle que le grand cardinal du Perron, ils n'auraient fait nulle difficulté de le reconnaître et de s'y soumettre.

§ XX.

PAPES QUI ONT ENSEIGNÉ LA DOCTRINE DU POUVOIR INDIRECT DE L'ÉGLISE SUR LE TEMPOREL DES PRINCES, ET PRÉJUDICE QUI RÉSULTE POUR LA CAUSE CATHOLIQUE DE L'OPINION QUE CES PAPES SE SONT TROMPÉS AVEC LES CATHOLIQUES DU MONDE ENTIER EN SOUTENANT CETTE DOCTRINE ET EN LA RÉDUISANT EN PRATIQUE.

Sommaire.

1. Papes ou qui ont déposé de mauvais princes ou qui ont soutenu qu'ils pouvaient le faire. Selon Bossuet, les papes en se portant à déposer de mauvais princes sont tombés dans une erreur opposée à la vérité de l'Évangile et de la tradition.
2. On fait voir que cette assertion de Bossuet est contraire à sa propre doctrine,

et qu'elle favorise les protestants, contre lesquels, si on l'admet une fois, on ne pourra plus défendre l'indéfectibilité de l'Église romaine.

3. Les dépositions de princes faites par les papes ont eu l'approbation des saints, des évêques et des écrivains catholiques du monde entier qui ont traité cette matière. L'Église qui ne corrigerait pas une erreur publique serait censée l'approuver.

4. Les dépositions des princes hérétiques ont été approuvées et même prescrites par des conciles généraux. Ce que dit Bossuet que l'Église romaine s'est trompée pendant plusieurs siècles, avec les catholiques qui l'ont suivie, en soutenant ce sentiment sans toutefois le décider comme de foi, nuit à la cause commune de l'Église catholique, et donne sujet aux protestants de penser qu'elle peut se tromper dans les choses même qu'elle décide comme de foi.

5. C'est bien vainement que Bossuet prétend avoir l'Écriture en sa faveur. Le sentiment commun, contraire au sien, est présenté, au contraire, par tous ceux qui le soutiennent comme conforme à l'Écriture. L'Écriture alléguée par les papes en preuve de leur pouvoir de déposer les rois. Lequel des deux partis doit-on croire qui ait le mieux entendu l'Écriture? Les hérétiques aussi allèguent l'Écriture en preuve de leurs faux dogmes. C'est favoriser les protestants que de dire que l'Église romaine s'est trompée pendant plusieurs siècles dans la manière dont elle a interprété la sainte Écriture.

6. Bossuet semble préférer la raison au sentiment commun des catholiques dans l'interprétation qu'il fait des divines Écritures. Le nouveau système imaginé par les protestants d'interpréter les Écritures, en prenant la raison pour guide et pour règle au mépris de l'autorité des anciens, est une cause permanente d'erreurs et de folies. Il est permis d'invoquer la raison pour l'interprétation des Écritures tant que le sens de celles-ci n'a point été déclaré par l'Église. Il est dangereux de préférer les aperçus de sa propre raison au sentiment communément suivi dans l'Église pendant plusieurs siècles. De là il n'y a qu'un pas à combattre les dogmes même, que l'Église a décidés. La méthode que soutient ici Bossuet n'est autre que celle des protestants, et ne peut produire que de funestes conséquences.

1. Si le consentement universel des écoles catholiques continué pendant plusieurs siècles et l'autorité si grave de plusieurs conciles généraux tenus à diverses époques ne suffisent pas déjà pour démontrer invinciblement la vérité du sentiment que nous défendons, nous pouvons encore y joindre un nombre considérable de pontifes romains qui l'ont ou enseigné eux-mêmes ou réduit en pratique dans plus d'une occasion. Et pour commencer par ceux par lesquels Bossuet a commencé lui-même, quoiqu'on puisse, comme nous le démontrerons dans la suite, remonter bien plus haut dans l'histoire, Grégoire VII, Pascal II, Alexandre III, Innocent III, Grégoire IX, Innocent IV, Boniface VIII, Jean XXII, Benoît XII, Clément VII, Paul III, Pie V, Sixte-Quint et d'autres, qui tous ont partagé ce sentiment, ont ou déposé eux-mêmes des rois

pour cause d'hérésie ou de schisme, ou du moins enseigné qu'ils pouvaient les déposer pour un semblable sujet. Or quiconque conserve quelques sentiments de respect pour le saint-siége et le révère comme le centre de l'unité catholique, auquel, sous peine de damnation, on doit nécessairement être attaché, aura horreur de penser que tant de papes, dont plusieurs ont été d'une sainteté reconnue, tels entre autres, pour ne pas parler de Grégoire VII, que l'a été Pie V, que l'Église vénère publiquement sur ses autels, se soient trompés de la manière la plus funeste en enseignant et en mettant en pratique une doctrine de cette nature. Et malgré cela Bossuet ne se fait aucun scrupule de dire en termes explicites que Grégoire VII et tant d'autres pontifes qui ont suivi son exemple « ont agi contre l'Évangile et la tradition de tous les siècles en « entreprenant de déposer les souverains, et que, bien qu'ils « n'aient pas fait de canons précis sur cette matière et qu'ils « n'aient jamais mis leur opinion au nombre des dogmes de « l'Église catholique, les anathèmes qu'ils multipliaient à l'in- « fini pour faire exécuter leurs sentences n'ont servi qu'à « rendre odieuse la puissance ecclésiastique, qu'à occasionner « des schismes et des hérésies, qu'à induire enfin les catholiques « en erreur, au lieu de les confirmer dans la foi (1). » Qu'un protestant, pour qui l'Église romaine n'est qu'une chaire de pestilence, eût tenu ce langage, c'est de quoi nous n'aurions point à nous étonner, puisqu'il ne pourrait justifier la nouveauté de ses opinions qu'en taxant d'erreur l'antique et constante doctrine du siége apostolique et des catholiques en union avec lui, qui les ont réprouvées. Mais que ce soit un des plus savants prélats qui parle ainsi, un prélat qui dans tous ses ouvrages fait profession d'être catholique, c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, d'être attaché au centre de l'u-

(1) « Gregorium VII ejusque successores liquido demonstravimus evangelicæ veritati et antiquissimæ traditioni repugnasse cum reges deponere aggressi sunt. Ac tametsi eam quam tot anathematis exequebantur animi sui sententiam neque expresso canone firmarent, neque in ecclesiasticum dogma redigerent, tamen ecclesiasticæ potestati conflabant ingentem invidiam, schismaticis et hæreticis occasionem præbebant, catholicos in errorem inducebant, nedum in fide confirmarent. » Bossuet, tome II, p. 2, lib. 14 (al. 9), cap. 38, (al. 37).

nité catholique, c'est ce qui étonne au dernier point, si nous ne devons pas plutôt le plaindre d'avoir pris à tâche la défense d'une opinion qui ne saurait subsister sans réduire à néant la vénérable autorité de l'Église romaine.

2. Mais voyons si la réponse qu'il donne ici s'accorde bien avec ses autres doctrines. Lui qui, au tome second de sa *Défense* de la Déclaration du clergé de France, ne cesse de déchirer la mémoire de tant de papes, en les accusant d'être tombés dans des erreurs très-graves en fait de dogme et contraires à l'Écriture et à la tradition, quoiqu'il sache bien que c'est là céder le terrain et donner gain de cause aux protestants, il s'avise de dire en plus d'un endroit de ce même ouvrage que, quand même un ou deux papes se seraient trompés dans leurs décrets en matière de foi, cela ne porterait nulle atteinte à la foi romaine, ni à la chaire de Pierre, ni au siége apostolique. Et la raison qu'il en allègue, c'est que la foi romaine, ou la foi indéfectible de Pierre, est celle qui, nourrie et formée dans le sein de l'Église romaine, prend sa source dans le saint apôtre et vient jusqu'à nous par le canal de ses successeurs (1); que telle est la constitution de l'Église catholique qu'elle ne peut laisser l'hérésie prévaloir dans son chef et s'établir assez fortement dans la chaire particulière de Pierre, pour que cette chaire renonce entièrement à la foi par un attachement opiniâtre à l'erreur; qu'ainsi toute Église devient hérétique et schismatique dès qu'elle enseigne des dogmes différents de ceux que l'Église romaine a constamment et uniformément enseignés (2); enfin que l'erreur passagère de quelques papes ne nuit en rien ni à l'Église ni au siége apostolique, parce que, si quelquefois les pontifes romains ont manqué au devoir de confirmer

(1) « Quo loco constituimus romanam, hoc est Petri, non defecturam fidem eam esse quæ a Petro primo per successorum seriem ad nos devoluta jam coaluit. » Bossuet, t. I, p. 1, lib. 3, c. 3; (al. append. lib. 3, c. 3).

(2) « Diximus etiam ita esse Ecclesiam constitutam ut in capite suo, in Petri scilicet cathedra singulari, prævalere et insidere non sinat hæresim, qua per contumax propositum a fide abrumpatur penitus, adeoque omnem Ecclesiam a certo et constanti Ecclesiæ romanæ dogmate discrepantem a fide alienam et schismaticam esse. Et quidem certum est Ecclesiæ romanæ particularis illius vim et potestatem ecclesiasticam in suo capite esse. » Bossuet, t. II, p. 1, (al. t. II, Appendix), lib. 1, c. 18.

leurs frères dans la foi, ce devoir n'en a pas moins été rempli l'instant d'après par l'Église romaine, et que l'Église catholique, qui ne fait qu'un avec le siége apostolique et la foi de Rome, n'en est pas moins toujours restée debout (1). Or, si je ne suis là-dessus dans une complète illusion, quoique Bossuet parle ici, peut-être à dessein, un langage assez obscur, ce qu'il veut dire c'est que l'indéfectibilité de l'Église romaine ne doit pas s'entendre de chaque pape, mais de la suite des successeurs de saint Pierre, qui nous ont transmis sa doctrine de siècle en siècle; que si un ou deux papes se sont écartés de la saine doctrine, cette erreur n'a pas laissé de trace dans le siége apostolique, de sorte que, si quelqu'un d'eux par hasard a enseigné l'erreur, ceux qui sont venus après n'ont pas tardé à la condamner; et c'est ce qu'il prétend prouver par l'exemple de Libère et de Félix, que nous citons en dernier lieu. S'il en est ainsi, comme d'ailleurs Bossuet s'attache à soutenir qu'à partir de Grégoire VII la foule des papes ses successeurs qui, dans le cours non interrompu de cinq siècles, ont, à son exemple, déposé les rois ou enseigné qu'ils pouvaient les déposer ont adopté une erreur contraire à la vérité évangélique et à l'antique tradition, comment pourra-t-il soutenir contre les protestants l'indéfectibilité de l'Église romaine, disons plutôt de l'Église catholique, qui ne peut être catholique qu'autant qu'elle est unie par la même foi à l'Église romaine et à la chaire apostolique, d'après les principes qu'il défend lui-même (2)? Qu'aurait-il, dis-je, à répondre à un protestant qui, lui opposant cette erreur contraire selon lui à la parole de Dieu et à la tradition, propre à fomenter l'hérésie et qui n'en aurait pas moins infecté pendant tant de siècles la chaire de saint Pierre,

(1) « Cum evidens... sit romanis quoque pontificibus in injuncto officio confirmandi fratres deficientibus tamen illud officium haud minus postea viguisse, haud minus immotam perstitisse Ecclesiam catholicam, eique conjunctam sedem apostolicam ac romanam fidem. » Bossuet, t. II, p. 2, lib. 15 (al. 10), cap. 33 (al. 34).

(2) « Certum est romanum pontificem a Deo esse positum, qui catholicæ societatis communionisque esset vinculum. Stat semper invictum illud Optati de romano pontifice : *Cum quo nobis totus orbis unitatis in societate concordat*; et illud Hieronymi in Damasum : *Qui tecum non colligit spargit*, etc. » Bossuet, t. II, p. 2, lib. 14 (al. 9), cap. 32.

et par elle toute l'Église, en conclurait contre lui que la foi de saint Pierre était donc éteinte pendant tout ce temps-là dans l'Église romaine?

3. Il croit cependant avoir répondu en disant que tout cela ne porte aucun préjudice à la foi, parce que l'Église ne l'a jamais approuvé (1). Mais quelle est cette Église qui n'a pas approuvé notre sentiment? L'Église de France l'a constamment soutenu sans contradiction pendant plusieurs siècles jusqu'au temps de Calvin. Toutes les autres Églises de la communion romaine l'ont de même défendu et plusieurs siècles avant et deux (trois) siècles depuis Calvin jusqu'à nos temps. A ce même sentiment ont adhéré avec un consentement unanime, constant et universel toutes les écoles du monde catholique et tous les saints personnages qui dans le cours des six derniers siècles ont écrit sur cette matière et ont illustré l'Église par leur science autant que par leur sainteté, tels que saint Raymond de Pennafort, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, le bienheureux Augustin Triomphe, saint Antonin, saint Jean de Capistran (2). Et sans parler des cardinaux de la sainte Église romaine qui s'en sont faits les défenseurs, comme le cardinal Henri d'Ostie, le cardinal Zabarella, le cardinal de Turrecremata, le cardinal Jacobatius (3) et d'autres encore plus voisins de nos temps, tels que le savant cardinal Sfondrat, Laurent Brancatus, Joseph d'Aguirre (4), pour ne pas rappeler encore ici les noms de Bellarmin et de Duperron, contre qui Bossuet a pris à partie de s'escrimer, comme s'ils avaient défendu une

(1) « Hæc autem ideo non nocent, quod Ecclesia catholica nunquam ea probavit. » Ibid., cap. 38 (al. 37).

(2) S. Raymundus, lib. 1, sum. can. tit. *de Hæreticis*, § 7; S. Thomas, 2. 2, q. 12, art. 2, et in 1 ad Cor., cap. 5; S. Bonav., *de Eccles. hierarc.*, p. 2; B. August. Triumph., *de Eccles. Potest.*, q. 46, d. 2; S. Anton., p. 3, lib. 3, cap. 3, *de Jurisd. Papæ*, tit. 12; S. Joannes a Capistran., *de Auctorit. Papæ*, tome XIII, Tract. Jur.

(3) Card. Thusc. Prattic. conc. tom. 6, concl. 46; Hostien., in sum. tit., *de Hæreticis*. § *Qua pœna puniantur*; Zabarella in Clement. *Ne Romani*, § *Irritum*, n. 16; Turrecrem. lib. 2, *de Eccles.*, cap. 114, prop. 4 et 5, et in 2 part. Decret.; caus. 15, q. 6, c. *Alius*: Jacobatius, *de Conciliis*, lib. 7.

(4) Sfondratus, *Regale sacerdot.*; Brancatus seu de Laurea, in epito. canon. verb. *Papa*; Aguirre, *de Infallib. auctorit. summ. Pontif. extra et supra concil.* tract. 3, sect. 7.

opinion qui leur fût particulière, et non une croyance commune au monde catholique tout entier, ce même sentiment a été approuvé et défendu par tous ceux des évêques, particulièrement de France ou qui ont gouverné des Églises de France, qui ont traité ce sujet, et parmi lesquels il faut compter au premier rang Jean de Salisbury, qui, quoique Anglais de nation, fut évêque de Chartres en France au douzième siècle, personnage, comme l'a écrit Guillaume Cave, très-éloquent pour le temps où il vivait, très-instruit et très-profond en tout genre de science, vengeur sévère de la discipline, en même temps qu'il en était autant que personne le rigide observateur (1). Or ce dernier, qui se trouva d'ailleurs au troisième concile de Latran tenu sous Alexandre III, où fut déposé l'empereur Frédéric Ier, non-seulement approuva et loua cette mesure (2), mais encore la proposa comme une leçon pour les mauvais princes (3). C'était encore des évêques de France, et même Français d'origine, que Guillaume Durand de Narbonne, évêque de Mende dans l'Aquitaine, au treizième siècle, et que Pierre Bertrandi, évêque d'Autun, au siècle suivant, Pierre de La Palu, patriarche de Jérusalem, et Durand de Saint-Porcien, évêque de Meaux, qui non-seulement ont approuvé des dépositions de princes faites par des papes, mais en ont enseigné publiquement en France la légitimité, comme d'une chose qui entre dans les attributions du pouvoir de l'Église (4). Et parmi les évêques des autres nations, Alvare Pélage, évêque de Silva, saint Antonin, archevêque de Florence, Maldera, évêque d'Averse, Diego Cavarruvias, évêque de Ségovie, et d'autres en bon nombre plus voisins de nos temps (5) ont enseigné la même doc-

(1) « Vir ætatis suæ eloquentissimus et reconditioris cujusvis scientiæ genere instructissimus, morum severissimus censor, et si quis alius rigidus observator honesti. » Guill. Cave, *Script. eccles. Hist. litter*.

(2) Joannes Salesburiens. episc. Carnot., Epist. ad Cantiæ superiorem.

(3) Idem, epist. 218, ad Nicol. de Monte Rothomag., et epist. 221, ad Alex. III, in Bibl. v. P. tom. XXIII.

(4) Guill. Durant., episc. Mimat., *in Speculo*, lib. 1, *de Legato*, § *nunc primum ostendam*; Petrus Bertrandi, episc. Æduens., tract. *de Origine jurisd.* q. 4; Petrus de Palud., *Patriarch. Hierosos.* tract. *de Potest. eccles.*, art. 4; Durandus, *loc. cit.*

(5) Alvarus Pelagius, *de Planctu eccles.*, lib. 1, art. 21; S. Antonin., *loc. cit.*; Malderas, episc. Antuerp., in 2. 2; D. Thom., disp. 8; Didacus Cavarruvias, episc.

trine. Beaucoup de ceux que je viens de nommer ont écrit dans le cours même de leur épiscopat; d'autres ont été choisis pour être préposés au gouvernement des Églises à cause de la science dont ils avaient fait preuve, sans que leur doctrine sur ce point, si contraire qu'elle fût, suivant Bossuet, à l'Écriture et à la tradition, fût un obstacle à ce qu'ils fussent investis de cette dignité. Or un accord aussi universel, aussi constant pendant cinq siècles entiers de tous les saints, de tous les cardinaux, de tous les évêques, de tous les théologiens, de tous les canonistes, de tous les jurisconsultes catholiques qui ont traité cette matière ne suffira-t-il pas aux yeux de Bossuet pour nous autoriser à dire que les dépositions de princes faites par les papes ont été approuvées de l'Église? Mais si l'Église, qui entendait et voyait enseigner publiquement par tous les docteurs cette doctrine fausse et contraire aux Écritures, sans que personne s'y opposât jusqu'à ce que Calvin fût venu, n'a jamais élevé la voix pour la condamner, ne voit-il pas qu'elle l'a par là même approuvée, puisqu'au sentiment d'un grand pape c'est approuver l'erreur que de ne pas s'élever contre elle (1), et que c'est à Calvin que revient toute la gloire et d'avoir découvert cette erreur et de l'avoir rectifiée?

4. Mais quelle approbation plus éclatante pourrait-il demander que celle des conciles généraux, représentant l'Église universelle? Or nous avons fait voir que deux conciles généraux de Latran ont non-seulement approuvé des dépositions de princes hérétiques, mais les ont décrétées même solennellement ou prescrites par leurs canons; et nous avons démontré que la déposition de Frédéric faite par Innocent IV dans le concile général de Lyon s'est faite, quoi qu'en dise Bossuet,

Segov., trac. *de Restitut., super reg. peccat.*, part. 2, § 9, n. 7; Ægid. Bellamera, Avenion. episc., in cap. *Alius* 15, q. 6, n. 2; Jacobus Simancas Pacensis episc. lib. 1 *de Catholic., Institut.*, tit. 45, n. 25; Cunerus, Leovardiensis episc., lib. *de Officiis principis christiani*, cap. 8; Joann. Bellettus, Hierac. episc., *Disquisitio clericalium*, p. 1, *de favore clericorum reali*, § 2, n. 18.

(1) « Error cui non resistitur approbatur, et veritas quæ minime defensatur opprimitur. » Epist. 1 Felicis III ad Acacium Constantinop., apud Harduinum, t. 2, Conc., col. 812; Labb., conc. t. IV, col. 1051 bis.

avec l'approbation de ce concile, *Sacro approbante concilio*, comme l'atteste Martin IV et comme le témoignent encore et Guillaume de Nangis, écrivain français postérieur seulement de quelques années à ce concile de Lyon, et Matthieu Paris, qui en était contemporain et qui, quoique prévenu en faveur de Frédéric plutôt que du pape, n'en rapporte pas moins que tous les Pères concoururent en plein concile à la déposition du prince, en l'approuvant par cette lugubre cérémonie que Bossuet prend à tort pour une excommunication (1). Que reste-t-il donc à dire en suivant les maximes de Bossuet, sinon que l'Église romaine et tous les catholiques qui lui sont unis ont soutenu pendant le cours non interrompu de cinq siècles une erreur contraire à la vérité de l'Évangile et à l'antique tradition, et que l'Église universelle l'a approuvée dans ses conciles? Mais, si on admet cela, comme on doit nécessairement l'admettre, si l'on s'en tient aux principes du prélat français, n'aura-t-on pas par là même justifié la maxime des protestants posée par eux pour fondement de leur séparation d'avec l'Église romaine, savoir que cette Église pendant plusieurs siècles est restée ensevelie dans une erreur contraire à la vérité de l'Évangile, avec tous les catholiques qui ont suivi sa doctrine et avec les conciles généraux qui l'ont approuvée? Il ne résulte de là, dira Bossuet, aucune conséquence fâcheuse, puisque, bien que les papes aient mis cette doctrine en pratique et qu'ils aient fait leurs efforts pour la faire adopter par l'Église entière, ils ne l'ont cependant pas traduite en dogme ni définie par aucun canon formel. Je sais très-bien que, comme l'Église n'a pas déclaré être de foi la vérité de notre sentiment, il n'en résulte pas pour l'opinion de Bossuet des conséquences tellement fâcheuses qu'on puisse appeler son opi-

(1) « Fridericum, imperatorem romanum et regem Siciliæ Innocentius papa IV, propter suos excessus et culpas innumeras, indignum imperio et regno, omnique honore ac dignitate in concilio Lugdunensi, eodem sacro approbante concilio, reddidit. » Guill. Nangius, in Gestis Philippi III, pag. mihi 538. « Cum ad concilium plenum omnes prælati candelas suas accensas inclinarent et exstinguerent, excommunicatum imperatorem Fridericum deponentes. » Matth. Parisius, ad ann. 1247. — (A.) Le passage rapporté ici de Matthieu Paris ne se trouve pas dans les extraits que Labbe a donnés de cet écrivain, Conc., t. XI, p. 1, col. 665.

nion une opinion expressément hérétique ; mais cela n'empêche pas cette opinion d'entraîner de très-fâcheuses conséquences pour la cause commune de l'Église catholique elle-même ; car si l'Église romaine, avec ses papes, ses conciles, ses théologiens et toutes ses écoles dans le cours de plusieurs siècles, s'est trompée sur ce point contre la vérité de l'Évangile, pourquoi n'aurait-elle pas pu se tromper également dans la déclaration des dogmes définis par elle contre les modernes erreurs des sectes protestantes ? Si elle s'est écartée sur ce point du vrai sens des saintes Écritures, pourquoi n'aurait-elle pas pu s'en écarter sur tant d'autres points qu'elle a définis touchant la justification de l'homme, le nombre, la matière, la forme et l'essence des sacrements, puisque sur tous ces points le concile de Trente n'a pas fait autre chose que de suivre la doctrine communément professée dans les écoles catholiques des siècles précédents ? si un consentement aussi universel, aussi constant de toute l'Église catholique pendant une suite de siècles a pu se trouver en contradiction soit avec la doctrine des livres inspirés, soit avec la tradition des anciens, pourquoi ne pourrait-il pas en être de même du consentement de cette même Église sur les dogmes qu'elle a définis depuis contre les nouveaux réformateurs ? Combien d'articles le saint concile de Trente n'a-t-il pas définis comme de foi qui, bien qu'admis universellement dans les siècles antérieurs, n'avaient cependant jamais été expressément définis jusque-là ? Et, si l'universalité de la croyance de ces articles, avant qu'ils eussent été définis, ne prouvait pas leur conformité avec les saintes Écritures, comment en soutenir la vérité, qui n'est appuyée que sur cette universalité même ? Afin donc que les protestants, contre qui a si puissamment et si glorieusement combattu cet illustre prélat, ne puissent tirer aucun avantage de sa doctrine, c'est une nécessité pour moi de faire voir qu'elle est fausse et que l'accord de tous les papes et de tous les catholiques pendant plusieurs siècles sur le point que nous défendons en prouve tout seul la conformité avec l'Évangile et avec la tradition ancienne. Mais, comme je réserve à une autre partie de cet ouvrage la discussion de ce dernier sujet, je me

contente pour le moment de rappeler ces paroles de saint Augustin, que « quand même nous ne pourrions citer là-dessus « aucun témoignage des Écritures canoniques, nous n'en di« rions pas moins avec vérité que nous avons leur autorité « pour appui, puisque nous ne faisons pas autre chose que de « nous conformer au sentiment de l'Église universelle, que « nous rend vénérable l'autorité des Écritures elles-mêmes (1), » et je passe tout de suite à l'examen d'autres conséquences non moins funestes qui résultent de la doctrine de Bossuet.

5. Il combat notre sentiment parce qu'il le croit contraire à la vérité évangélique et à la tradition des anciens; mais il sait bien que nous croyons, nous autres, tout le contraire, et que tous ceux ou du moins la plupart de ceux qui ont soutenu ce sentiment l'ont soutenu comme conforme à l'Écriture et à la tradition. Puisqu'il a pris à tâche de réfuter le cardinal Bellarmin, il sait bien que ce savant controversiste, pour ne pas parler de tant d'autres, prouve ce même sentiment par l'autorité de l'Écriture et par les témoignages des anciens; que le cardinal Baronius a écrit de son côté « qu'il est démontré pé« remptoirement parla parole de Dieu, par le droit divin et « par la loi de nature que l'Église de Dieu, et le pape prin« cipalement, a le pouvoir, en vertu de ses droits apostoli« ques, de déposer au besoin les rois ou les empereurs rebelles « à l'Église (2); » que les papes, en réduisant ce sentiment en pratique, ont cru que ce pouvoir était une conséquence du pouvoir des clefs, dont l'Évangile fait une expresse mention. Il s'est même appliqué (et nous verrons plus loin avec quel succès) à répondre aux témoignages de l'Écriture cités par les défenseurs de notre sentiment et à tour-

(1) « Proinde, quamvis hujus rei certe de scripturis canonicis non proferatur exemplum, earumdem tamen scripturarum etiam in hac re a nobis teneretur auctoritas, cum hoc facimus quod universæ jam placuit Ecclesiæ, quam ipsarum scripturarum commendat auctoritas. » D. August., lib. 1 contr. Hæreses, cap. 38, n. 37.

(2) « Hanc potestatem esse in Ecclesia Dei, et in pontifice primario residere, posseque ipsum, si causa postulat, apostolica plenissima potestate infestum Ecclesiæ regem sive imperatorem deponere, ex Dei verbo, jure divino et lege naturæ necessaria assumptione exploratissimum est. » Baronius, ad ann. 800, n. 15.

ner en dérision, malgré ce qu'il devait à la gravité de son propre caractère, les papes eux-mêmes lorsque ceux-ci ont allégué des passages de l'Évangile en preuve du pouvoir qu'ils déployaient contre les rois. Donc nous alléguons l'Écriture de notre côté, comme il l'allègue du sien. Le point de la difficulté consiste à savoir duquel des deux côtés elle est le mieux entendue. Or, à nous en tenir aux principes de Bossuet, il faudra que nous disions que la Faculté de Paris, ou l'assemblée du clergé de France en ces derniers temps, comme aussi quelque hardi docteur de Sorbonne de nos jours, a mieux entendu l'Écriture que ne l'ont fait pendant plusieurs siècles les souverains pontifes, les conciles, les plus saints personnages, en un mot tout l'univers catholique. Mais si cela est une fois admis, nous n'aurons plus à répondre aux hérétiques qui nous allégueront l'Écriture en preuve de leurs prétendus dogmes qu'ils l'entendent autrement qu'elle n'est généralement entendue et qu'elle ne l'a été pendant plusieurs siècles par tout le monde chrétien. Car, si quelques Français, et en fort petit nombre, ont pu entendre mieux l'Écriture sur ce point que ne l'ont entendue dans le cours de plusieurs siècles tous les papes, tous les catholiques et que ne l'entendent encore aujourd'hui tous les autres peuples du monde catholique, pourquoi les protestants n'auraient-ils pas pu également l'entendre mieux que l'Église romaine sur les points controversés entre eux et nous, quoique nous ayons de notre côté la croyance générale de plusieurs siècles? Bossuet dira peut-être que nous prouvons contre les hérétiques le vrai sens de l'Écriture sur les points controversés à l'aide de la tradition et du témoignage des anciens qui n'ont pas pensé là-dessus différemment de nous, et que nous leur démontrons par là combien leur doctrine est nouvelle. Mais que dira-t-il si on lui prouve à lui-même que la tradition dont il se prévaut pour son opinion n'est qu'une chimère, ou qu'il prend pour tradition des anciens ce qui n'est que leur silence? Toutefois accordons-lui que quelques anciens se sont montrés favorables à son opinion, il ne peut pas ignorer que nous faisons valoir, nous aussi, en notre faveur le témoignage d'autres anciens, et s'il trouve à répondre

aux témoignages des anciens que nous lui opposons, nous avons de notre côté répondu cent et cent fois aux témoignages des anciens qu'il nous oppose, les mêmes après tout que ceux que les protestants avant lui avaient opposés à Bellarmin. De sorte que, pour ne rien dire de plus fort, il n'est pas plus difficile de savoir de quel côté l'Écriture est le mieux entendue sur les points agités entre nous qu'il ne l'est de savoir qui de Bossuet ou de nous a le plus véritablement raison d'alléguer l'autorité des anciens. Que faire donc dans ce choc d'opinions? Mettrons-nous au-dessus de l'accord constant et universel de l'Église romaine, de ses pontifes et de tous les catholiques en communion avec elle pendant plusieurs siècles le sentiment nouveau de la Faculté de Paris et de quelques autres partisans des doctrines gallicanes sur le sens que les anciens ont donné à l'Écriture relativement à la question agitée aujourd'hui? Si Bossuet le veut ainsi, les protestants n'ont plus à s'effrayer de leur petit nombre, comparé à l'accord constant et universel de l'Église pendant plusieurs siècles à entendre l'Écriture autrement qu'eux-mêmes sur ce qui fait la différence de leur doctrine d'avec la nôtre, et la petite Église des hérétiques de France trouvera de quoi se consoler de son exiguïté, sans se mettre en peine de ce que pense l'Église universelle sur ces mêmes points, puisqu'elle pourra se flatter d'entendre mieux l'Écriture que ne l'entend aujourd'hui et même que ne l'a toujours entendue l'Église romaine avec tous les catholiques qui n'ont cessé de lui être unis.

6. Puisque Bossuet se permet de tourner en ridicule l'interprétation donnée à l'Écriture par les papes en preuve du pouvoir qu'ils croyaient avoir sur le temporel des rois, il paraît donc qu'il veut s'appuyer sur la raison et juger d'après elle du sens vrai ou faux des Écritures, que chacun voudrait attirer à soi, mettant ainsi sa raison particulière au-dessus de l'autorité du consentement universel et constant de l'univers catholique. Je n'ose pas affirmer que tel soit son sentiment; je dis seulement qu'il paraît ainsi par le mépris qu'il fait du sentiment commun des scolastiques, à cause, dit-il, de leur ignorance en fait d'antiquité et de leur peu de discernement entre les droits de

l'Église et ceux des princes, tels que les a tracés la règle de l'Évangile, et pour bien d'autres raisons encore avec lesquelles il se débarrasse des autorités qu'on lui oppose. Mais, s'il était réellement de cet avis, rien ne l'empêcherait plus alors de professer le funeste système des protestants. L'esprit privé, qui dans les commencements avait été adopté par les sectes réformées comme l'infaillible interprète de la parole de Dieu, ne jouit plus auprès d'elles du même crédit qu'il en jouissait autrefois. S'en rapporter pour l'intelligence des Écritures au sentiment des docteurs et des coryphées de la réforme, tels que Luther, Brentius, Chemnitz, Calvin, Bèze, Zuingle, c'est ce que Jean Hales, dans un ouvrage anglais qu'il a fait paraître en 1653 et qui a été réimprimé avec d'autres à Londres en 1707 et 1708, qualifie de misérable servitude et de mesquine imitation de la méthode des papistes, qui ont recours ou à l'assistance de l'esprit de Dieu ou à l'autorité des Pères pour trouver l'intelligence des Écritures; en conséquence de quoi il décide intrépidement que c'est à la raison, comme à leur plus fidèle interprète, qu'il faut en demander le véritable sens, plutôt qu'à l'inspiration de Dieu ou à l'autorité des Pères. Cette même méthode, ayant trouvé un nouvel apologiste dans Duker, qui en prit publiquement la défense en 1686 dans les thèses philosophiques qu'il soutint à Franeker pour le doctorat, et s'étant bientôt propagée en Hollande, y alluma des disputes violentes, les uns prenant parti pour, les autres contre, comme on peut le voir par les écrits d'Uries, professeur de philosophie à Utrecht, et par ceux de Roell et de tant d'autres qui occupèrent le public de cette époque. Mais ce qui montre mieux que le reste combien il serait funeste à la religion d'abandonner l'autorité des Pères et du consentement de l'Église pour suivre la raison dans l'interprétation de l'Écriture et combien un tel système, s'il était suivi, serait fécond en désordres de tout genre, ce sont les extravagantes rêveries débitées par Poiret, par Veigel, par Schweinckfeld, par Weyer, par Cock et d'autres semblables partisans de la raison, et qu'on trouvera rapportées par Jean Wolfang Jager dans le livre publié par lui en 1707 sous le titre d'*Examen de la théologie nouvelle*. Je sais bien que

Bossuet, qui, en bon catholique, croit l'Église infaillible dans ses décisions dogmatiques, pourra dire à cela que si, lorsque l'Église a décidé le sens que doit avoir la parole de Dieu sur un point de doctrine, il n'est plus libre aux catholiques de rappeler l'Écriture à l'examen de leur raison pour en trouver la juste intelligence, mais qu'ils doivent la recevoir avec respect et sans examen de la vénérable autorité de l'Église, il n'en est pas moins permis à tout le monde, tant qu'une question reste à décider, de se servir de sa raison pour parvenir à comprendre les passages de l'Écriture dont le sens n'a pas encore été déclaré par l'Église. Mais, quoique par cette réponse il puisse mettre son opinion à l'abri de toute grave censure et se couvrir même de l'autorité de saint Augustin, qui a dit expressément qu'on doit tolérer tout disputeur qui se renferme dans le cercle des questions non encore suffisamment examinées et sur lesquelles l'Église n'a pas définitivement prononcé, et qu'alors l'erreur est excusable, pourvu qu'elle n'aille pas jusqu'à ébranler le fondement de l'Église (1), cette réponse néanmoins ne satisferait pas à l'argument; car il n'en resterait pas moins prouvé que préférer sa propre raison pour l'intelligence de l'Écriture au sentiment universellement admis dans l'Église pendant plusieurs siècles et autorisé par les papes eux-mêmes, c'est quelque chose de téméraire en même temps que de dangereux et qui a toujours causé les erreurs les plus funestes. Peu importe que l'Église n'ait pas décidé dogmatiquement le sens de l'Écriture sur la question qui nous occupe si l'on regarde comme permis d'opposer sa raison particulière au sentiment universellement suivi pendant plusieurs siècles et par les évêques de Rome et par les catholiques du monde entier, puisque de là il n'y a qu'un pas à regarder de même comme permis de préférer sa raison particulière aux décisions les plus expresses de cette même Église. Si l'on admet une fois que l'Église romaine, dans la personne de ses pontifes, sou-

(1) « Ferendus est disputator in aliis quæstionibus non diligenter digestis, nondum plena Ecclesiæ auctoritate firmatis, ibi ferendus est error, non tantum progredi debet ut etiam fundamentum Ecclesiæ quatere moliatur. » D. August., Serm. 294, n. 17.

tenus du concours de tous les catholiques, a mal entendu l'Écriture sur ce point, et qu'elle a soutenu constamment pendant plusieurs siècles une erreur contraire à la vérité de l'Évangile, encore qu'elle ne l'ait pas définie comme une vérité de foi, il n'y a plus de raison pour croire qu'elle ne peut pas également se tromper lorsqu'elle décide dogmatiquement une question dans un concile général; car si Dieu a pu, avant qu'elle se rassemblât en concile, l'abandonner pendant tant de siècles à une erreur aussi générale, quelle raison nous restera-t-il de croire que Dieu l'assiste spécialement lorsqu'elle décide un point de foi? Ou plutôt, si l'Église, en décidant un point doctrinal, a toujours eu pour règle le sentiment le plus généralement admis parmi les catholiques sur ce même point dans les siècles antérieurs et particulièrement celui du siége de Rome, dépositaire de la doctrine et de la tradition des apôtres; si ce consentement est comme une garantie pour elle de l'assistance que Dieu lui prête dans ses décisions, comme un crépuscule qui précède toujours la lumière toute spéciale dont Dieu l'éclaire dans les vérités qu'elle définit, comment pourrons-nous croire faux et contraire à la vérité révélée un sentiment aussi constamment, aussi universellement suivi dans l'Église romaine? et comment pourrons-nous convaincre les protestants qui nient l'infaillibilité de l'Église dans les décisions qu'elle porte sur la foi, uniquement parce qu'elle s'appuie sur le sentiment qu'elle a toujours universellement suivi, si ce sentiment universel et perpétuellement uniforme peut se trouver contraire à la doctrine de l'Évangile? En effet les ennemis de l'Église romaine, ne trouvant pas leur compte dans la doctrine communément enseignée par cette même Église pendant les siècles qui ont précédé la réforme sur les points définis contre eux par le concile de Trente, n'ont pas d'autre ressource que de dire que l'Église romaine s'est trompée pendant toute une suite de siècles en enseignant la doctrine qu'elle a définie plus tard dans ce concile; et recourant à l'Écriture, ils prétendent en avoir mieux saisi le sens que l'Église romaine et que tous les catholiques attachés à cette Église. Or, la méthode adoptée par Bossuet pour la défense de son opinion est-elle

bien différente de celle que je viens de décrire? La question agitée entre lui et nous n'est pas encore, il est vrai, décidée comme un article de foi; mais si elle se décidait un jour, ce que Bossuet avouera n'être pas impossible, l'Église alors devrait-elle prendre pour règle l'opinion toute nouvelle de la Faculté de Paris ou bien le sentiment communément et universellement soutenu pendant cinq siècles avec tant d'unanimité par tous les catholiques et particulièrement par le saint-siége? Si elle prenait pour règle la nouvelle opinion, qui ne voit à quelles dérisions de ses ennemis elle exposerait ses décisions? Quel accord y aurait-il alors entre ses définitions toutes nouvelles et ses antiques enseignements donnés dans les siècles antérieurs? De combien de papes, de combien de saints personnages ne condamnerait-elle pas alors la mémoire? Qui voudrait croire désormais que la doctrine de l'Église romaine est orthodoxe sur les autres points si sur un seul comme celui-ci elle se trouvait convaincue d'erreur par elle-même? Et où voit-on que les conciles, pour porter leurs définitions, aient eu égard à l'opinion du petit nombre plutôt qu'au sentiment commun de l'univers catholique? Mais d'un autre côté, si l'Église, pour décider la question actuelle, avait plutôt égard à ce sentiment commun et universellement suivi, quelle foi devrait-on ajouter à ses décisions si, comme le prétend Bossuet, elle a pu être si longtemps sur ce point même dans une erreur contraire à la vérité de l'Évangile et à la plus ancienne tradition? De quelque côté donc que se tourne et se retourne cet écrivain, il ne pourra jamais justifier sa réponse du reproche d'être féconde en conséquences funestes et de fournir aux ennemis de l'Église romaine une arme puissante pour la combattre, après qu'il les a lui-même si vigoureusement combattus.

§ XII.

RÉFUTATION DE QUELQUES AUTRES RÉPONSES ESSAYÉES PAR BOSSUET POUR EXPLIQUER LES ACTES DES PONTIFES ROMAINS.

Sommaire.

1. Tous les actes des pontifes romains ne sont pas également susceptibles d'être justifiés en droit. La question actuelle n'a point été définie par le saint-siége comme article de foi.
2. Actes nuls et iniques de quelques papes réprouvés par leurs successeurs. L'exemple que donna Grégoire VII de déposer les rois suivi par les papes qui lui succédèrent.
3. Les dépositions de rois faites par les papes n'ont trouvé de contradicteurs que dans les hérétiques et les schismatiques; l'opposition de ces derniers ne prouve pas que ces dépositions aient été nulles ou injustes.
4. L'opposition des schismatiques partisans de Henri IV à la déposition de ce roi faite par Grégoire VII ne prouve pas que cette déposition ait été nulle ou illégitime.
5. Les princes déposés par les papes l'ont été la plupart pour cause de schisme ou d'hérésie, ou de révolte ouverte contre l'Église. Ni nous n'entreprenons la défense des dépositions ordonnées pour d'autres raisons que celles-ci, ni nous ne les réprouvons comme nulles.
6. Le motif d'utilité publique, indépendamment de tout intérêt directement religieux, approuvé par les docteurs de l'école de Paris et présenté par eux comme une raison suffisante pour autoriser le pape à déposer un souverain.

1. Puisque Bossuet fait si peu de cas de la vénérable autorité de tant de pontifes romains, il est bon de voir par quelles raisons il pourra justifier sa conduite en ce point. Il se fonde donc en premier lieu sur ce que tout ce qu'ont fait les papes n'a pas toujours été raisonnable et juste; puis il s'étend longuement à prouver une chose que personne ne lui a jamais contestée (1). Or, je veux bien lui accorder ici plus même qu'il ne demande. J'admets donc premièrement que toutes les actions des papes ne peuvent pas toujours être justifiées en droit; secondement, que tout ce qu'ils enseignent n'est pas par cela seul certain et obligatoire; troisièmement, que tout ce qu'ils déclarent simplement être d'institution divine ne constitue pas pour cela un article de foi. Car nous n'admettons le privilége de l'infaillibilité dans le pontife romain que lorsqu'il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsqu'il propose à toute l'Église comme objet

(1) Bossuet, t. 1, part. 2, lib. 7 (al. 3), cap. 1.

de croyance un article qu'il déclare expressément être de foi ou contenu dans la doctrine révélée, et qu'il condamne comme hérétique l'opinion contraire. J'admets en quatrième lieu que notre sentiment n'a point été défini *ex cathedra* ni déclaré solennellement être un article de foi, et qu'ainsi on ne peut pas regarder comme expressément hérétique l'opinion des gallicans modernes. Voilà tont ce que je puis accorder à notre adversaire. Mais, pour en venir à la chose en question, distinguons le fait du droit, et ce qu'ont fait les papes de ce qu'ils ont enseigné en cette matière. Je parlerai d'abord du fait, et puis je raisonnerai sur le droit.

2. Si les papes ont fait quelquefois des choses injustes, déraisonnables, tendant au malheur de la société, non-seulement ils ont trouvé devant eux une invincible résistance et ont encouru le blâme des siècles suivants; mais ils ont été désavoués bientôt par leurs propres successeurs. Les exemples mêmes qu'allègue Bossuet démontrent cette vérité. Car les actes violents d'Étienne VI et de Sergius contre Formose ne tardèrent pas à être désavoués comme nuls et injustes par les papes qui leur succédèrent. En un mot, il ne trouvera dans l'histoire ecclésiastique aucun acte des pontifes romains contraire à la justice ou à la raison, ou provenant de la cnpidité, ou de la haine, ou de toute autre faiblesse humaine, qni n'ait aussitôt, ou bientôt après, encouru le blâme et la réprobation publique et qui n'ait été cassé et annulé par les papes suivants. Mais pour le cas, au contraire, dont il s'agit entre Bossuet et nous, pour ne rien dire de faits plus anciens qu'il refuse de nous accorder, l'action de Grégoire VII, qui déposa Henri IV, non-seulement ne fut pas blâmée comme injuste ou déraisonnable par les papes qui lui succédèrent; mais elle devint pour eux un modèle à suivre dans de semblables circonstances. Il faudra donc dire, au jugement de Bossuet, qu'une injustice des plus flagrantes qui puisse se commettre entre les hommes, comme celle de dépouiller injustement, sans droit et sans raison, les souverains de leur autorité, a trôné pendant plus de six siècles, par l'effet de l'ignorance ou de la malice des papes, sur le siége de Pierre, et ce qu'on

n'oserait dire d'une royauté temporelle qu'elle aurait fait de l'injustice une des attributions de son pouvoir, on le dira sans pudeur et sans scrupule du siége apostolique et du vicaire de Jésus-Christ, dont on fait pourtant profession de reconnaître l'autorité.

3. Mais, comme Bossuet ne croit peut-être pas qu'il y ait tant d'inconvenance à imprimer cette tache au siége apostolique, examinons un peu s'il a quelques raisons plausibles pour colorer son sentiment. Voici donc ce qu'il dit sur ce sujet en plusieurs endroits de son ouvrage : que les dépositions de souverains faites ou ordonnées par les papes non-seulement ne furent pas approuvées de tous les contemporains, mais rencontrèrent même parmi eux de fortes oppositions, et qu'ainsi elles pourraient bien n'être pas aussi justes que nous voulons le croire; que ces actes d'ailleurs ne peuvent pas être cités pour exemples par ceux qui limitent ce pouvoir de l'Église aux seuls cas de religion, puisque ce n'est pas pour des cas semblables que les papes en firent usage, mais pour d'autres motifs étrangers à la foi chrétienne, d'où il s'ensuivrait que dans notre sentiment même ils ne sauraient être regardés comme justes et légitimes. Mais, quant au premier fait qu'il allègue, il aurait bien dû nous dire par qui ces dépositions avaient besoin d'être approuvées pour être considérées comme légitimes; car il est certain qu'aucun catholique de ces temps-là n'osa les blâmer ou les taxer d'injustice. Que s'il demande qu'elles aient été approuvées même par les schismatiques qui soutinrent Henri IV et Henri V contre les papes Grégoire VII, Urbain II et Pascal II, même par les Gibelins qui prirent de même le parti de Frédéric II contre l'Église romaine, ou par les hérétiques d'Angleterre qui refusèrent l'obéissance due au vicaire de Jésus-Christ pour reconnaître en qualité de chef de leur Église un prince laïque ou bien même une femme, à qui on les a vus déférer, à la honte du genre humain, la suprématie sur la religion et les choses saintes, il est certain que tous ceux-là non-seulement blâmèrent les sentences de déposition portées par les papes contre ces divers princes, mais encore en firent l'objet de leurs malédictions. Mais, s'il suffit de

l'opposition de pareils adversaires pour convaincre d'injustice les décrets des papes, on pourra avec autant de raison considérer comme injustes les condamnations portées contre les ariens par tant de conciles d'Orient et d'Occident, contre les pélagiens par les conciles d'Afrique, contre les nestoriens et les eutychiens par les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, enfin les condamnations portées contre tous les hérétiques par tous les conciles, puisque ces condamnations trouvèrent alors, comme depuis des oppositions très-fortes et très-violentes et dans les hérétiques eux-mêmes et dans les fauteurs des hérésiarques condamnés. Mais il suffit d'avoir des yeux pour voir qu'il est tout à fait contraire au sens commun d'exiger que le coupable ou ses fauteurs admettent la justice de la sentence du juge, et de refuser de la croire juste du moment où elle est improuvée par ceux qu'elle condamne.

4. Tâchons cependant de savoir plus nettement de Bossuet lui-même quels furent ceux qui s'opposèrent à ces sentences de déposition portées par les papes. Comme il prétend et qu'il fait de grands efforts pour prouver que Grégoire VII fut le premier qui se soit attribué et qui ait exercé ce pouvoir que nous disons, nous, appartenir à l'Église, il se borne (1) à faire valoir les oppositions qui furent faites selon lui aux décrets de ce pape. Mais qui furent ceux qui s'opposèrent à ces décrets? Point d'autres certainement que ceux qui soutinrent la cause de Henri IV contre Grégoire ; or, ceux-ci, de l'aveu de Bossuet lui-même, sont tenus pour hérétiques et schismatiques. Mais cela ne fait pas difficulté, dit-il ; car, s'ils étaient tenus pour hérétiques et schismatiques, ce n'était pas parce qu'ils niaient que le pape pût déposer l'empereur, mais parce qu'ils adhéraient sacrilégement à l'antipape créé par Henri, et qu'ils favorisaient en dépit des canons les clercs simoniaques (2). Eh bien, supposons qu'il en soit ainsi, comme il se l'imagine fausse-

(1) Bossuet, tom. I, p. 2, lib. 4 (al. par. 1, lib. 1, sect. 1), a cap. 7 usque ad 12.

(2) « Neque obstat quod hæretici et schismatici habentur qui Henrico favebant : merito ergo schismatici et suo sensu hæretici qui, etc. » Bossuet, tom. I, p. 2, lib. 7, cap. 5, pag. 256, sub initium; al. tom. XLI des *OEuvres complètes de Bossuet*, liv. 3, chap. 5, pag. 23-24.

ment ; donc, dirai-je, les schismatiques et les hérétiques qui, pour adhérer à Henri, avaient besoin de favoriser les simoniaques, d'obéir à l'antipape, de ne pas reconnaître Grégoire pour pape légitime auraient dû avouer avec tout cela que Grégoire avait déposé justement l'empereur, coupable auteur de leur schisme ? Je vais mettre en forme le raisonnement de notre adversaire, afin que chacun voie clairement combien est mal déduite la conséquence qu'il en tire. Les schismatiques qui ne reconnaissaient pas Grégoire pour pape légitime prétendaient illégitime et nulle la déposition qu'il avait prononcée contre l'empereur ; donc c'était un acte injuste et nul tout à la fois que la sentence de ce pape contre ce prince. A ce compte on pourra de même appelcr injustes et nulles toutes les sentences que l'Église a jamais fulminées contre les hérétiques. Mais, insiste Bossuet, personne n'a jamais dit que les partisans de Henri fussent schismatiques précisément parce qu'ils niaient que le pape pût déposer les rois. Mais, répliquerai-je à mon tour, personne n'a jamais dit non plus qu'ils fussent schismatiques précisément parce qu'ils niaient que Grégoire pût validement et justement excommunier ce prince ; pourra-t-on dire pour cette raison qu'ils n'ont pas commis une grave erreur en ce point ? Quel besoin y avait-il, puisqu'ils étaient séparés de la communion du vrai et légitime pape, qu'ils fussent tenus à d'autres titres encore, comme ils l'étaient réellement, pour des schismatiques et des rebelles à l'égard de l'Église catholique ?

5. Pour passer maintenant à l'autre réponse de Bossuet, savoir que les dépositions de souverains faites par les papes ne peuvent pas être citées pour excmples par ceux qui n'admettent l'usage de ce pouvoir que pour les causes de religion, puisque c'est pour d'autres raisons que les papes se sont portés à déposer les rois, il est bon d'observer d'une part qu'il ne rapporte aucune de ces dépositions faites selon lui pour d'autres motifs que celui de religion, et de l'autre que, si l'on veut examiner l'une après l'autre les dépositions de ce genre dont parle l'histoire, on trouvera que les princes ainsi déposés ou avaient d'avance divisé par le schisme l'Église de Dieu, ou

étaient en état de révolte contre son chef visible et persécutaient les catholiques et les ministres de la religion, ou étaient hérétiques ou fauteurs de l'hérésie et persécuteurs de la foi catholique. Tels, en effet, ont été respectivement les deux Henri rois de Germanie, les deux empereurs Frédéric, le roi Henri VIII et la reine Élisabeth d'Angleterre, et enfin Henri IV, roi de Navarre, devenu depuis roi très-chrétien de France par sa réconciliation avec l'Église. Si, hors de ces cas et sans motif de religion, les papes ont déposé quelques autres souverains, nous n'avons point pour tâche de justifier ces dépositions, pas plus que nous n'osons les condamner; car notre unique objet est de faire voir que Notre-Seigneur Jésus-Christ a donné à l'Église et à son chef visible ce pouvoir sur les princes de la terre, pouvoir qui, selon nous, ne peut être appliqué que dans les causes qui intéressent la religion, pour la conservation de laquelle, comme nous l'avons démontré plus haut, c'est une nécessité de rompre les liens les plus étroits, tels que ceux qui tiennent les enfants attachés à leur père, le serviteur à son maître, le sujet à son prince. Et, bien que les dépositions de souverains faites par d'autres motifs, tels que l'intérêt politique de tout un royaume, puissent peut-être aussi se justifier par des raisons fort plausibles. nous ne voulons pas cependant entrer dans cette discussion, puisque nous ne nous sommes proposé de défendre que la thèse sur laquelle nous trouvons que tous les catholiques ont été d'accord pendant plusieurs siècles.

6. Au reste, si quelques écrivains ont soutenu ce pouvoir indirect de l'Église, même pour d'autres cas que pour celui du danger que courrait la religion, Bossuet n'avait point à s'en étonner, puisqu'ils ont pu apprendre cette doctrine des maîtres aujourd'hui les plus renommés de l'École de Paris, qui ont soutenu que le pape pouvait déposer les souverains non-seulement pour des délits spirituels, tels que l'apostasie, mais encore pour d'autres motifs d'utilité publique et pour des délits purement civils, au moins dans le cas où ceux à qui il appartiendrait de les déposer seraient négligents à le faire ou refuseraient d'en venir à cette mesure. Ainsi pensait Guillaume

Ockam, écrivain à coup sûr non suspect de partialité pour les papes et qui n'en soutenait pas moins, au rapport de Jacques Almain, que les princes peuvent mériter la déposition pour deux causes; savoir, ou pour quelque délit spirituel, tel que le cas d'hérésie ou de schisme, ou l'abus qu'ils feraient de leur pouvoir au préjudice de la religion, ou pour quelque délit civil, tel que la négligence à rendre la justice, comme ils y sont obligés envers leurs peuples, ou l'emploi abusif qu'ils feraient à leur propre avantage des biens de leurs sujets : dans le premier de ces cas, ajoute-t-il, la déposition du prince appartient au pape; dans le second, elle appartient au peuple; mais si le peuple s'y refuse, ou qu'il ne soit pas assez fort, c'est au pape qu'il appartient de s'en charger (1). Cette même doctrine a été embrassée par Jacques Almain, que nous citions tout à l'heure et qui, la supposant certaine, en fait la base d'autres questions qu'il s'occupe à discuter (2). Jean Major, autre théologien aujourd'hui tant vanté de l'École de Paris, enseignait aussi que le pape pouvait en deux cas procéder indirectement à la déposition des souverains, savoir quand ceux-ci portaient atteinte à la foi des peuples et quand ils devenaient complétement inutiles à l'État (3). De ce même sentiment était encore l'auteur anonyme de la puissance ecclésiastique et séculière, écrivain certainement formé à l'École de Paris et que nous avons cité plus

(1) « Dicit doctor quod papa potest imperatorem deponere in duobus casibus : primus, pro crimine pure spirituali, ut est hæresis; secundus, quando illi ad quos spectat jure ordinario sunt negligentes ipsum deponere; unde dicit doctor, 3 par., dial. 2 lib., quod universaliter si negligat judex sæcularis exercere jurisdictionem laicam pro loco et tempore, devolvitur potestas exercendi ad judicem spiritualem : ergo, ubi ad quos spectat imperatoris depositio non possunt auferre vel negligunt, devolvitur potestas auferendi ad summum Pontificem. »

(2) « Dictum est quod papa non potest deponere regem nisi in duobus casibus, scilicet pro crimine ecclesiastico, id est hæresi, quia papa habet plenam potestatem in illis criminibus : secundus, quando non sunt alii ad quos spectat ordinarie et juridice depositio. » Jacob. Almain., *de Potest. eccles. et laic.*, q. 2, ad cap. 8 doct. Ocham.

(3) « Si autem dicatur (Pontifex) habere dominium casualiter et multum posse agere ad depositionem regum suadendo, consultando, immo alios ad gladium provocando, quando sunt labefactatores fidei et reipublicæ christianæ prorsus inutiles, hoc mitius ferendum est, nec est alienum a dictis nostris. » Joan. Maj., n. 4, sert. dist., 24.

haut, § X, n. 8. Mais, quoi qu'il en soit de cette opinion de quelques docteurs de Paris, partisans déclarés de la puissance royale, opinion que nous ne voulons ni soutenir ni combattre, il est certain qu'on aurait tort d'accuser pour cela d'une partialité excessive pour les papes ou d'adulation à l'égard de la cour de Rome ces auteurs gallicans, qui ont dit que l'Église pouvait procéder pour d'autres motifs que celui de la religion à la déposition des souverains. Mais, pour répondre directement à l'argument de Bossuet, disons enfin que, quand même nous ne pourrions nous prévaloir de l'usage que des papes ont pu faire de ce pouvoir sur les souverains pour d'autres motifs que des motifs religieux, si toutefois on peut en citer des exemples, nous n'en aurions pas moins toujours le droit d'étayer notre thèse des exemples certains et indubitables donnés par tous ces autres papes, qui ont déposé de méchants princes pour cause de schisme ou d'hérésie, ou de révolte contre l'Église, ou de persécution exercée contre les catholiques.

LIVRE SECOND.

Contenant le récit et la justification des actes et des décrets du pape Grégoire VII contre Henri IV, roi de Germanie.

Tous les écrivains qui ont entrepris de combattre le pouvoir indirect que nous attribuons à l'Église sur le temporel des princes se sont particulièrement attaqués au saint pape Grégoire VII, comme à celui qu'ils croient avoir été le premier des papes à s'arroger le droit de dépouiller les rois de leurs couronnes et d'assujettir au trône pontifical les royaumes de la terre; et d'un autre côté les protestants, renouvelant et publiant en tous lieux, à l'aide de l'imprimerie, les anciennes calomnies des ennemis déclarés de ce pontife, depuis longtemps ensevelies dans l'oubli, ont pris à tâche de flétrir sa mémoire et de jeter sur son nom le vernis le plus affreux. Enfin des catholiques même, sachant toute l'importance que la sainteté de la vie du pontife imprime à ses décrets, se sont ingéniés de diverses manières à en affaiblir la portée. Je crois donc de mon devoir, quel que puisse être le succès de mes efforts, de donner le récit simple et naïf des actions de ce saint pape, et de montrer au grand jour la justice des jugements qu'il a portés dans cette grande querelle commencée sous son pontificat entre le sacerdoce et l'empire. Je me vois d'autant plus strictement obligé d'entreprendre cette apologie que Bossuet a employé une grande partie de son ouvrage à blâmer les décrets de ce pape, comme si, ce puissant obstacle une fois renversé, il avait pu se promettre pour son opinion une pleine victoire. Et, bien que le profond savoir dont il a fait preuve dans tant d'autres ouvrages, qui lui ont acquis une gloire immortelle, ne lui ait pas permis de se laisser séduire par les fausses et calomnieuses accusations des ennemis de ce saint pontife, toutefois la mauvaise cause qu'il s'est chargé de défendre le réduit quelquefois

à y prêter une oreille complaisante et à dire contre saint Grégoire VII des choses tout à fait inconciliables avec le témoignage qu'il rend à sa sainteté, à la pureté de ses vues et à son zèle.

§ I.

VÉRITABLES MOTIFS QUI ONT PORTÉ GRÉGOIRE VII A DÉPOSER HENRI IV, ROI DE GERMANIE.

Sommaire.

1. Bossuet attribue a un principe d'ambition la résolution que prit Grégoire VII contre Henri.
2. État agité de l'Église et du royaume de Germanie, par l'effet de l'impiété de Henri, au moment où Grégoire fut élevé à la papauté.
3. Plaintes portées à Grégoire de toutes les parties de la Germanie contre Henri, quand il fut monté sur le trône pontifical; sa conduite pleine de discrétion et d'égards.
4. Le repentir simulé de Henri afflige Grégoire, qui emploie inutilement les procédés les plus doux pour l'amener à un amendement sincère de sa conduite.
5. Le mépris que fait Henri des décrets portés dans le concile Romain contre les simoniaques oblige Grégoire, après qu'il eut épuisé pour corriger ses dispositions tous les moyens que lui suggérait son affection paternelle, à le citer par ses légats devant le concile de Rome, pour qu'il s'y lavât des crimes qui lui étaient imputés.
6. Henri chasse de sa présence les légats de Grégoire, et assemble à Worms un conciliabule schismatique, où il fait prononcer la déposition du pape.
7. Henri envoie au concile Romain des députés se plaindre de Grégoire par une lettre pleine d'outrages contre ce pontife; action héroïque du pape, qui sauve de la mort un schismatique envoyé par Henri pour l'insulter.
8. Les Pères du concile Romain, justement indignés de la scélératesse de Henri, engagent Grégoire à le séparer de la communion de l'Église et à le déposer du trône.
9. Henri excommunié et déposé en vertu de la sentence du concile et de l'avis unanime de tous les Pères.
10. La déposition de Henri tenait plus de la suspense de ses pouvoirs que de la perte absolue de sa royauté.
11. La sentence de Grégoire, que Dieu prit soin d'appuyer par de sévères châtiments, a pour résultat d'éloigner do Henri une bonne partie de ses sujets. Assemblée des princes d'Allemagne réunis à Worms pour délibérer sur l'élection d'un nouveau roi.
12. Députation envoyée vers Henri, et conditions qui lui sont proposées par l'assemblée de Worms acceptées du prince et confirmées par serment, et même au moyen d'otages qu'il consent à livrer.
13. Henri se rend en Italie pour recevoir l'absolution du pape. Il est absous sous certaines conditions, qu'il accepte avec serment.
14. Serment violé par Henri; perversité de ce prince. Les seigneurs de l'Allemagne conviennent de s'assembler à Forcheim. Grégoire voulant s'y rendre en est empêché par Henri; mais il y envoie des légats. Assemblée de Forcheim; Rodolphe, duc de Souabe, y est élu roi de Germanie.

15. L'élection de Rodolphe se fit sans l'avis de Grégoire. Il s'offre pour médiateur entre Henri et Rodolphe aux seigneurs allemands. Il soutient le parti de Henri contre la volonté des Allemands, qui s'en plaignent.
16. Grégoire, dans son concile tenu à Rome l'an 1078, arrête qu'il enverra des légats en Allemagne pour terminer dans une assemblée générale le différend élevé au sujet de la royauté, et décider la question entre Henri et Rodolphe, qui promettent, chacun de leur côté, de ne point inquiéter les légats apostoliques.
17. Plaintes portées contre Henri au concile Romain de 1079 par les ambassadeurs de Rodolphe. Grégoire s'applique à calmer l'indignation des Pères du concile contre Henri, et recommande à ses légats de se montrer indifférents entre les deux princes rivaux.
18. La perfidie de Henri empêche le congrès de se tenir en Allemagne et les légats eux-mêmes de le convoquer. Nouvelles accusations portées contre lui au concile Romain de 1080; Grégoire se détermine en conséquence à l'excommunier et à le déposer de nouveau.
19. Réflexion sur tous ces faits, et apologie de la conduite de Grégoire.
20. Les résolutions les plus magnanimes et les plus avantageuses à la religion ont toujours été le plus en butte à la contradiction. Les décrets portés par Grégoire ont eu des résultats conformes aux pieux desseins de son zèle et de sa religion.

1. Bossuet, pour trouver les causes qui portèrent Grégoire VII à cette prétention nouvelle et inouïe, comme il l'appelle, de déposer les rois, a jugé à propos de ne consulter d'autres guides que les ennemis de ce grand pape, et il voudrait nous faire accroire, avec l'écrivain apologiste de Henri IV, que la raison qui poussa Grégoire à déposer Henri de l'empire et de la royauté fut le désir ambitieux qu'il avait de faire flotter les franges de la robe sacerdotale au-dessus de la couronne des rois, et de rendre par tous les moyens possibles tous les royaumes de la terre dépendants et tributaires de son propre trône (1). Puis, après avoir répété le faux récit de l'apologiste que nous venons de citer, après avoir supposé que Grégoire, séduit par les trompeuses promesses des Saxons rebelles, qui lui offraient de lui choisir un roi soumis à ses volontés, s'était ainsi laissé entraîner à exclure du trône le légitime souverain en même temps qu'à le séparer de l'Église, il ajoute qu'il n'y a rien d'étrange à ce qu'un pape d'une aussi grande élévation de vues se soit laissé éblouir par l'éclat de la puissance romaine, si propre à relever le siége apostolique, et à ce qu'il ait entrevu avec complaisance la gloire qui lui en reviendrait à lui-même,

(1) Bossuet, tom. I, part. II, lib. IV (al. par. I, lib. I, sect. 1), cap. XII.

comme inséparablement liée avec celle de la religion (1). Mais ces vues ambitieuses étaient bien loin de la pensée de Grégoire, comme le prouvent et la modération avec laquelle il se conduisit dans ce grand débat et tout ce que nous rapportent de lui les écrivains contemporains qui nous ont transmis le récit de ses saintes entreprises.

2. Et pour rendre cette vérité plus évidente, à la confusion de ceux qui la nient, j'exposerai, à l'aide des témoignages irréfragables des auteurs contemporains, les véritables causes de la résolution que prit ce pontife, et je ferai voir combien elle fut apostolique et sacerdotale, et combien sa conduite fut modérée dans cette grande querelle. Et d'abord quelle était l'impiété de la conduite de Henri, la licence de ses mœurs, sa cruauté, le commerce simoniaque qu'il faisait des choses saintes à l'époque, c'est-à-dire vers l'an 1072, où Grégoire fut élevé sur le siége de saint Pierre, c'est ce que témoignent d'une commune voix les écrivains contemporains, tels que Brunon de Merzbourg dans son Histoire de la guerre de Saxe, Lambert, Hugues de Flavigny, Marien Scot, l'auteur de la Vie de saint Anselme de Lucques, Paul de Benried, Domnizon et d'autres encore (2). Tellement que, l'Allemagne ne pouvant plus supporter le joug de ce tyran, les peuples de Thuringe tout les premiers songèrent à implorer le secours du siége apostolique, et puis, les Saxons se joignant à eux, ils résolurent ensemble de défendre leur liberté les armes à la main (3). Ils députèrent en conséquence vers le roi pour lui faire entendre ou qu'il eût à cesser ses exactions, ses cruautés, ses débauches, par lesquelles il avait déshonoré le nom chrétien et la dignité royale, s'il voulait qu'ils lui gardassent la foi qu'ils lui avaient jurée, ou qu'il s'attendît à la guerre qu'ils lui feraient très-juste-

(1) « Quæ quidem non aliena sunt ab eo pontifice, qui tam excelsos spiritus gereret : neque absimile vero est talem virum romanæ potentiæ gloria delectatum, qua sedis apostolicæ dignitas amplificari videretur, atque illi omnino placuisse amplitudinem etiam religionis titulo coloratam. » Bossuet, *loc. cit.*

(2) Bruno, *Histor. belli Saxon.*; Lambertus Scafnaburgensis, ad annum 1075; Hugo Flaviniac., in Chronico Virdunensi; Marian. Scotus, ad ann. 1075; S. Anselmi Pœnitentiarius, in ejus Vita; Paulus Benriedensis, in ejusd. Vita; Domnizo, in Vita Mathildis.

(3) Lambertus Scafnaburgensis.

ment, comme à un ennemi barbare et à un oppresseur du nom chrétien, pour la défense de l'Église de Dieu, de la foi catholique et de leur propre liberté (1). En même temps les prélats les plus zélés de l'Allemagne représentèrent au pape Alexandre II, par lettres et par députés, le déplorable état de leurs Églises, actuellement bouleversées par la fureur des hérétiques simoniaques, dont Henri se faisait le chef et tout à la fois le protecteur, et demandèrent au pape avec larmes d'apporter remède à leurs maux (2).

3. Tel était l'état où se trouvait l'empire lorsque Grégoire fut élevé à la papauté. Quelque fortement sollicité qu'il fût par les instances et par les cris de l'Allemagne, il ne voulut cependant en venir contre le prince à aucune mesure extrême; mais il se contenta de l'avertir amicalement, par des lettres vraiment paternelles, aussi affectueuses pour sa personne que respectueuses pour sa dignité, sans lui reprocher aucun de ses torts, et en lui protestant que personne plus que lui ne désirait sa gloire, bien qu'en même temps il le prévînt que jamais aucune considération humaine ne l'empêcherait de s'acquitter du devoir de sa charge si ses avertissements paternels devenaient inutiles. Ainsi s'exprimait-il encore dans sa lettre au duc Goffred, sous la date du 8 mai 1073, et dans une autre du 25 du même mois de la même année adressée aux princesses Béatrix et Mathilde, dans les premiers temps de son pontificat (3). Henri répondit au pape en des termes très-résignés, lui faisant l'aveu de ses crimes et particulièrement de l'infâme commerce qu'il faisait des dignités ecclésiastiques, en les vendant à des simoniaques; et il s'en remettait à la clémence du pape, le conjurant de lui prêter assistance et conseil pour le rétablissement de l'ordre et de la tranquillité dans ses États. Cette lettre, que rapporte Hugues de Flavigny, a été insérée par Goldaste dans le tome premier des Institutions impériales. Le pape, enchanté de cette lettre, qui lui faisait espérer l'amendement de ce prince vicieux, sur la nouvelle

(1) Idem, *loc. cit.*
(2) Marianus Scotus, in Chronico, ad annum 107*.
(3) Idem, Epist. 9 lib. I, et Epist. 11 ejusd. libri I.

qui lui vint que la plupart des princes saxons avaient délibéré ensemble, à leur réunion de Gerstein, s'ils ne déposeraient pas leur souverain actuel et s'ils ne procéderaient pas à l'élection d'un nouveau roi qui fût plus propre à les gouverner (1), leur écrivit des lettres très-véhémentes pour les détourner de leur dessein, et leur offrit de se faire lui-même médiateur de leur réconciliation avec leur seigneur, comme il l'appelait (2). Et non content de ce premier effort, il imagina, l'année suivante 1074, de députer vers Henri une magnifique ambassade, composée de l'impératrice Agnès elle-même, mère de ce roi, qui se trouvait pour lors à Rome, et de quatre légats *à latere*, qui furent les quatre évêques d'Ostie, de Palestrine, de Come et d'Osmo, pour régler les différends des princes d'Allemagne, et restaurer la discipline dans les Églises de ces contrées (3). Le roi accueillit les légats avec mille démonstrations de respect, se soumit à la pénitence qu'ils lui imposèrent, et jura sur leurs ornements pontificaux d'améliorer sa conduite, comme le pape le désirait de lui (4).

4. Mais comme son repentir n'était que simulé, il ne put cacher longtemps la perversité de ses dispositions, et à peine les légats furent partis qu'il reprit ses premières habitudes. Grégoire, affligé de ce résultat et jaloux de l'honneur comme de l'amendement du prince, engagea de nouveau l'impératrice mère à retourner auprès de son fils, cherchant par ces moyens pleins de douceur à faire rentrer celui-ci dans les sentiers de la gloire et dans le chemin du salut (5). L'impératrice, bientôt de retour à Rome, rapporta au pape que son fils était disposé à seconder les intentions du saint-siége, comme son honneur et la justice le demandaient (6). Grégoire, ravi de cette nouvelle, s'appliqua plus que jamais à gagner le

(1) « Ut, reprobato rege, alium, qui gubernando regno idoneus esset, eligerent. » Lambertus Scafnaburgensis, *loc. cit.*

(2) Vide Epist. 29, lib. I.

(3) Lambertus Scafnaburg., ad ann. 1074; Paulus Benried., in Actis Gregorii VII.

(4) Paulus Benried., *loc. cit.*; S. Anselmi Pœnitentiarius, in ejus Vita, cap. III; Domnizo presbyter, in Vita Mathildis.

(5) Paulus Benried.; Domnizo, *loc. cit.*

(6) Idem, ubi supra.

cœur de Henri par les manières les plus douces et les plus respectueuses que puisse employer un pape, tout en gardant la gravité qui convient au siége apostolique, à l'égard d'un prince dévoué et affectionné à la chaire de saint Pierre. Il lui écrivit donc pour l'exhorter, en se servant des expressions les plus tendres, à chasser de sa présence les mauvais conseillers, qui n'avaient rien plus à cœur que de gâter ses dispositions en semant la division entre le sacerdoce et l'empire (1). Et, pour lui témoigner la confiance qu'il mettait en lui, il lui écrivit en outre qu'ayant dessein de se mettre lui-même de l'expédition qui se préparait pour l'Orient il voulait lui confier la garde du saint-siége, et lui recommander la défense et la protection de l'Église de Rome (2). Toutefois ces moyens n'atteignirent point l'effet qu'en attendait Grégoire; car, comme ce n'était que la crainte des Saxons insurgés et de l'Allemagne en feu qui avait obligé le prince à donner quelque signe d'amendement, il lâcha tout à fait la bride à ses désirs immodérés du moment où il se vit délivré de cette crainte par la victoire qu'il vint à remporter sur ses ennemis (3).

5. Grégoire, dans le concile tenu à Rome en 1074, avait déclaré déposés de leurs charges les clercs et les prélats simoniaques, interdit le ministère des autels aux prêtres mariés et séparé de la communion de l'Église quelques conseillers du roi avec d'autres prélats simoniaques. Mais Henri, au mépris des décrets apostoliques, en dépit de ses promesses et de ses serments, se mit avec plus de licence que jamais à faire commerce des églises et des dignités ecclésiastiques, à s'abandonner aux conseils des simoniaques excommuniés et à persécuter les catholiques dans leurs biens comme dans leurs personnes. Tous ces faits, étant parvenus aux oreilles du pape, le plongèrent à la vérité dans l'affliction, mais ne suffirent pas encore pour vaincre sa patience. S'abstenant donc de tout reproche, il se contenta de l'avertir de nouveau avec douceur, lui rappelant

(1) Vid. Epist. 30, lib. II.
(2) Vid. Epist. 31, lib. II.
(3) Hugo Flaviniac., in Chron. Virdun.

les promesses qu'il avait faites à sa propre mère, à ses légats et à lui-même, le conjurant de ne point porter atteinte à la liberté de l'Église, et l'exhortant enfin à rester soumis au siége apostolique, dont la considération ne pourrait qu'ajouter à sa propre gloire (1). Mais comme toutes ces lettres n'aboutissaient à rien, et que le cri des catholiques restés fidèles à leur devoir s'élevait de plus en plus contre Henri, il se vit enfin dans la nécessité de recourir à de plus violents remèdes. C'est pourquoi, l'an 1075, il envoya en Allemagne d'autres légats apostoliques, avec des instructions plus sévères: ceux-ci trouvèrent le roi à Goslar, où il célébrait la fête de Noël, et ils lui enjoignirent de la part du pape de se rendre à Rome dans la seconde semaine du carême prochain, pour s'y purger devant le concile des crimes qui lui étaient imputés, sous peine, s'il différait de le faire, de se voir séparé de la communion de l'Église (2).

6. Une telle injonction mit Henri en fureur. Il chassa les légats de sa présence en les accablant d'outrages, et dépêcha sur-le-champ des courriers à tous les évêques et à tous les abbés de son royaume, pour leur intimer de se trouver à Worms à la Septuagésime prochaine, où ils auraient à traiter de la déposition du pape. Cette funeste résolution lui avait été suggérée par Sigefroi, archevêque de Mayence (3), appuyé d'une troupe d'évêques ses suffragants et simoniaques comme lui. Les évêques et les abbés s'étant réunis à Worms au jour fixé, Hugues dit Bibantus, ex-cardinal de la sainte Église romaine, déposé par Grégoire de sa dignité à cause de ses crimes, se présenta à ce conciliabule impie tout à fait à propos pour les desseins des conjurés. Il débita contre le saint pape d'énormes calomnies artificieusement préparées, et se fit écouter comme un oracle de cette synagogue de Satan (4). Alors on mit en délibéra-

(1) Vid. Epist. 10, lib. III.
(2) Lambertus Scafnaburgensis, ad annum 1076.
(3) Lambertus, ubi supra; Paulus Benrieden., in Vita Gregorii VII; Hugo Flaviniacensis, in Chronic. Virdun.
(4) Lambertus Scafnab., ad ann. 1076; Paulus Benried., in Actis Gregorii VII; Hugo Flaviniacen., in Chronic. Virdun.

tion la déposition du légitime pasteur de l'Église, du vicaire de Jésus-Christ. Cette criminelle proposition fit frémir d'horreur quelques sages prélats qui se trouvaient présents. Mais Guillaume, évêque d'Utrecht, homme d'une audace et d'une témérité inouïes, s'étant écrié en fureur, sous les yeux du roi, que quiconque refusait de concourir à la déposition de Grégoire se déclarait par là même ennemi de son prince et manquait à la fidélité qu'il lui avait jurée, ces mêmes prélats, intimidés par les menaces du roi et de ceux de son parti, finirent par souscrire comme les autres à l'inique condamnation du légitime pontife, à sa déposition nulle et sacrilége et aux anathèmes lancés contre lui (1). Et non content de ce premier attentat, Henri dépêcha tout de suite ses nonces en Lombardie, pour presser les évêques simoniaques qu'il y comptait pour partisans de se réunir de même en concile, et de confirmer par leur propre décision le décret impie de Worms. Ceux-ci s'empressèrent d'obéir, et, réunis à Pavie, ils déposèrent et excommunièrent avec la même impiété le saint pontife (2).

7. Henri, rendu plus audacieux par ce succès, se hâta d'envoyer des ambassadeurs à Rome avec des lettres pleines d'outrages contre Grégoire, en leur prescrivant de ne les publier, ainsi que la commission même dont ils étaient chargés, qu'après l'ouverture du concile indiqué par le pape au palais de Latran (3). Le concile s'étant donc rassemblé et les ambassadeurs y ayant été introduits, ceux-ci lurent devant tout le peuple comme devant les évêques les lettres outrageuses de Henri; puis ils déclarèrent à haute voix que Grégoire avait cessé d'être pape, et qu'il n'était qu'un usurpateur du siége apostolique, ayant été déposé comme tel par les évêques de l'Allemagne et de l'Italie en conséquence des ordres de l'Empereur (4). C'est surtout en cette déplorable circonstance qu'il faut admirer l'héroïque mansuétude de ce grand pape; car après que l'ecclésiastique chargé de porter la parole de la part du parti schismatique dont il

(1) Idem, ubi supra.
(2) Paulus Benried., in Actis Gregorii VII.
(3) Paulus Benried., *loc. cit.*
(4) Paulus Benried., ibid.

était l'envoyé eut osé lui dire en face et en présence de tout le concile que le roi son seigneur et les évêques d'Allemagne et d'Italie lui commandaient de descendre du trône pontifical, qu'il avait usurpé, et que, se retournant vers les Pères, il leur eut dit à leur tour que l'empereur leur commandait de se trouver auprès de lui à la Pentecôte prochaine pour recevoir de ses mains le pape et le pasteur qu'il leur destinait (1), non-seulement Grégoire ne dit pas une seule parole pour repousser le sacrilége outrage fait à sa personne; mais de plus, comme Jean, évêque de Porto, s'était écrié, dans l'ardeur d'un juste zèle, qu'il fallait arrêter cet impie, et que le préfet, accompagné de soldats, et les juges et les nobles, se précipitant à la voix de l'évêque sur cet homme, tenaient déjà le glaive levé sur sa gorge pour l'immoler aux pieds du pontife, Grégoire, ne voyant pas d'autre moyen de sauver le coupable de la mort, se jeta au-devant de lui pour lui faire un rempart de sa propre poitrine contre les armes qui allaient lui faire payer la peine de sa témérité en même temps que tout le peuple s'écriait d'une commune voix : Qu'il meure, qu'il meure (2). Exemple vraiment admirable et digne du reste de la vie de ce grand pape, dont le nom, pendant tout le temps qu'il vécut et jusqu'à son dernier soupir, ne cessa d'être un objet d'éloge pour tous les bons et de critique pour les méchants.

8. Ainsi enflammés d'une sainte indignation, tous les Pères du concile, à la nouvelle de l'exécrable attentat commis par le roi et des propositions impies que faisaient ses ambassadeurs, s'écrièrent d'une commune voix qu'il fallait séparer de l'Église de Jésus-Christ celui qui avait si impudemment foulé aux pieds l'honneur de son vicaire, et dépouiller de la royauté, comme de toute autre dignité temporelle, celui qui avait entrepris de dépouiller l'Église de son pasteur, de la déchirer par le schisme et de la souiller par l'hérésie (3). Ce fut ainsi

(1) Idem, ubi supra.
(2) Idem Paulus, ubi supra; Domnizo presbyter, in Vita Mathildis.
(3) Lambertus Scafnaburg., ad ann. 1076; S. Anselmi Lucensis Pœnitentiarius, in ejus Vita, cap. III; Paulus Benried., in Actis Gregorii VII; Domnizo presbyter, in Vita Mathildis.

qu'après tant de moyens pacifiques inutilement essayés Grégoire se détermina enfin, d'après l'avis unanime des Pères du concile, à retrancher de la communion de l'Église et à déposer du trône ce Henri, qui, déjà coupable d'avoir violé toute foi divine et humaine, avait osé par une exécrable apostasie détacher une partie considérable de l'Église de son chef et de son pasteur. Voilà dans toute leur vérité les raisons qui firent prendre à Grégoire l'indispensable résolution d'ôter sa royauté à un prince qui abusait de son pouvoir au détriment des intérêts les plus sacrés.

9. Tout sage lecteur peut voir, par ce récit simple et fidèle, s'il est vrai que Grégoire ait agi précipitamment dans cette affaire, ou plutôt s'il pouvait procéder avec plus de lenteur, de circonspection et de mansuétude. Qu'on se demande à soi-même s'il fut poussé à prendre cette mesure par un esprit d'ambition fomenté par les espérances que pouvaient lui faire naître les Saxons révoltés, tandis qu'au contraire il opposa à leurs tentatives une si forte résistance, qu'il s'offrit à eux comme médiateur pour ménager leur réconciliation avec leur souverain et qu'il attendit pour déposer Henri le moment où ce prince était lui-même victorieux. La suite des faits que nous allons raconter achèvera de réfuter cette calomnie. Que Bossuet se souvienne en attendant que la sentence de déposition portée contre Henri ne fut pas un acte personnel à Grégoire, mais un décret synodal du concile Romain qu'il présidait, et qu'il ne fit que suivre et confirmer par son autorité le sentiment unanime de tous les Pères. « De l'avis de tous les évêques réunis, « dit Lambert d'Aschaffembourg, le pape excommunie le roi, « et avec lui Sigefroi, évêque de Mayence, Guillaume d'Utrecht « et Robert de Bamberg (1). » « C'est pourquoi, écrit à son tour « le Pénitencier de saint Anselme, tout le saint concile, juste« ment indigné, lui crie anathème, et confirme la sentence « portée contre lui (2). » « Enfin, dit aussi Paul de Benried, il

(1) « Sic cunctis qui convenerant episcopis id fieri decernentibus, regem excommunicat, et cum eo episcopum Moguntinum Sigefridum, episcopum Trajectensem Villelmum, episcopum Bambergensem Robertum. » Lambertus Scafnaburg., ad ann. 1076.

(2) « Quam ob causam omnis illa sancta synodus jure indignata anathema

« fut décidé aux acclamations de tous que le roi devait être « dépouillé de sa dignité royale, et que lui et tous ses adhérents « méritaient d'être frappés d'anathème ; en conséquence le « seigneur pape, encouragé par cette unanimité de vœux et de « suffrages, prononça l'anathème demandé (1). » La même chose nous est attestée par Domnizon dans la Vie qu'il nous a laissée de sainte Mathilde. Il est donc évident, par ces témoignages d'écrivains contemporains et dont quelques-uns même pouvaient être témoins oculaires des faits qu'ils racontent, que le jugement du concile devança la sentence portée par Grégoire, et que la déposition de Henri, nommée aussi anathème et comprise sous le nom d'excommunication tant par ces écrivains que par d'autres encore, parce qu'elle était considérée comme en faisant partie, ne fut pas l'effet du jugement particulier du pape, mais un décret synodal porté du consentement et de l'avis du concile entier, *ex totius synodi consensu et judicio*, qui força Grégoire, malgré toute sa longanimité, à prononcer cet arrêt solennel.

10. Qu'on veuille bien observer ici que cette première sentence de déposition ne fut pas prononcée comme irrévocable, mais que l'effet devait en être purement temporaire, c'est-à-dire ne durer que jusqu'à ce que le prince eût satisfait au saint-siége pour ses crimes en donnant des preuves certaines de son repentir, et de même que l'excommunication dont il était frappé ne le séparait pas à perpétuité de la communion de l'Église, mais pour un temps seulement, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il eût satisfait et mérité ainsi l'absolution ; ainsi devait-il en être de la déposition du prince, qui devait durer seulement tant qu'il ne se corrigerait pas et qu'il ne mériterait pas d'être rétabli sur le trône. Et comme, d'après la discipline alors en vigueur, l'excommunié qui restait une année entière sans se mettre en peine de se faire relever de la censure portée contre lui

illi conclamat, atque confirmat. » S. Anselmi Lucensis Pœnitentiarius, in ejus Vita, cap. III.

(1) « Tandem omnibus acclamantibus definitum est ut honore regio privaretur, et anathematis vinculis tam prænominatus rex quam omnes assentanei sui colligarentur. Accepta itaque fiducia dominus papa, ex totius synodi consensu et judicio, protulit anathema. » Paulus Benried., in Actis Gregorii VII.

était censé incorrigible, traité comme hérétique et séparé pour toujours de l'Église, ainsi, comme nous le verrons plus bas, la déposition de Henri fut-elle interprétée par les Saxons, c'est-à-dire que s'il ne satisfaisait et ne se faisait absoudre dans l'année, il devrait être considéré comme déchu de tous ses droits au trône. Certains écrivains donc ne se sont pas, ce me semble, beaucoup écartés de la vérité lorsqu'ils ont dit que cette première déposition fut plutôt une suspense qu'une exclusion du trône (1), et c'est aussi ce que Grégoire parut faire entendre par la conduite qu'il tint dans la suite.

11. Reprenons maintenant le fil de notre narration. La sentence du concile de Rome ayant été publiée en Allemagne, Dieu lui-même se chargea de la justifier par de rigoureux châtiments. Guillaume, évêque de Francfort, était comme le chef des fauteurs de Henri et des ennemis de Grégoire. Un jour que, selon sa coutume impie, il vomissait des blasphèmes de sa bouche immonde et lançait des anathèmes au milieu de la messe contre le saint pontife, il fut pris tout à coup d'atroces douleurs tant morales que physiques; puis il se mit à crier tout haut qu'il perdait avec la vie temporelle la vie éternelle même par un juste jugement de Dieu, pour avoir adhéré aux volontés impies du roi et calomnié l'innocence d'un très-saint pontife. Et c'est en poussant ces horribles cris qu'il rendit tristement son dernier soupir (2), sans aucun signe de pénitence et hors du sein de l'Église; et, comme le rapporte Brunon, il apparut bientôt à l'abbé de Cluny pour lui révéler qu'il était damné éternellement. Plusieurs autres moururent de même misérablement pour une semblable cause (3). Plusieurs princes d'Allemagne, épouvantés de ces exemples, en même temps qu'émus des calamités qui pesaient sur toute l'Allemagne, se détachèrent de Henri; et on vit se joindre à eux Sigefroi, évêque de Mayence, qui avait d'abord suivi avec tant d'emportement le parti du roi. En conséquence, Rodolphe, duc de Souabe, Welfon, duc de Ba-

(1) Natalis Alexandri *Historia ecclesiastica*, tom. VI, sec. 11, dissert. 2, art. 4.

(2) Lambertus Scafnab., ad ann. 1076; Hugo Flaviniac., in Chronico Virdunensi.

(3) Bruno Merseburg., *de Bello Saxonico*.

vière, Berthold, duc de Carinthie, Adalbert, évêque de Worms, et d'autres princes ecclésiastiques, s'étant rassemblés à Ulm, arrêtèrent que tous les princes de l'empire seraient convoqués à Tribur pour le 16 octobre, afin d'y délibérer sur les intérêts de l'État et de la religion et d'y prendre les résolutions que réclamait la situation présente des affaires.

12. Les princes tant ecclésiastiques que laïques de l'Allemagne s'étant donc réunis à Tribur en très-grand nombre au jour marqué, et avec eux les légats du saint-siége Sigeard, patriarche d'Aquilée, et Altaman, évêque de Passau, on agita la question d'élire un nouveau roi qui eût à la fois pour lui les suffrages des princes et le consentement du pape. Après avoir employé sept jours à délibérer là-dessus sans prendre de résolution et avoir congédié honteusement les envoyés de Henri, on décida que l'armée confédérée irait assiéger le roi dans sa ville d'Oppenheim, tandis que celui-ci cherchait lui-même à prendre l'offensive contre eux (1). Les choses étant poussés à cette extrémité, les confédérés jugèrent à propos de tenter les voies d'accommodement avant d'en venir à la force ouverte. Ils envoyèrent donc une députation à Henri pour lui dire que, bien qu'il ne tînt aucun compte des lois pas plus dans la paix que dans la guerre, ils voulaient pourtant bien traiter avec lui directement et conformément aux lois, en réservant au seul pontife romain la connaissance de sa cause quant aux délits dont il était accusé, encore que ces délits ne fussent ignorés de personne. Ils demandaient en conséquence qu'il se rendît à Augsbourg pour le jour de la Purification, afin que, les raisons de part et d'autre étant discutées dans une assemblée générale, il se vît absous ou condamné par son propre jugement; que si, par sa faute, il laissait l'année s'écouler sans se faire relever de son excommunication, sa condamnation deviendrait irrévocable, et qu'il ne pourrait plus à aucun titre prétendre remonter sur le trône; qu'ils jugeraient de sa bonne volonté pour l'accomplissement de cette condition et de ses dispositions de soumission et d'obéissance au pontife romain par la

(1) Lambertus Scafnaburgensis, ann. 1076.

manière dont il se conformerait à ce qu'ils lui enjoignaient eux-mêmes, et qui était de se défaire de l'entourage de tous ceux que le pape avait excommuniés, de licencier son armée et de se retirer à Spire pour y mener la vie privée avec quelques-uns seulement de ses officiers, choisis parmi ceux qui au jugement des princes confédérés ne se trouveraient pas atteints de l'excommunication; de ne s'ingérer de sa propre autorité en aucune manière dans l'administration des affaires de l'État; de renoncer enfin à toute espèce d'honneurs et à ne prendre aucune marque de sa royauté jusqu'à ce que sa cause cût été juridiquement examinée en assemblée générale. Telles sont, au rapport de Lambert, les conditions que les princes confédérés proposèrent à Henri (1); comme ce prince se trouvait alors dans une situation critique, il les accepta volontiers, en confirmant ses promesses par des serments et en offrant même des otages; il les remplit même toutes, excepté celle d'attendre le pape à Augsbourg : car pour mieux parer le coup qui le menaçait il aima mieux se porter au-devant du pape et se rendre en Italie pour lui demander l'absolution avant que l'année de son excommunication fût révolue. C'est pourquoi il quitta furtivement la ville de Spire avec son fils encore enfant et la reine son épouse, et il prit le chemin de l'Italie sans garder dans son extérieur rien qui annonçât un roi, précédé dans sa route d'un grand nombre d'évêques et de princes excommuniés, qui se rendaient aussi en Italie, mais sans lui faire escorte, pour obtenir comme lui l'absolution du pontife.

13. Grégoire, étant parti de Rome, s'acheminait du côté d'Augsbourg, où il était invité de se rendre par les princes confédérés de l'Allemagne, lorsqu'on l'informa que Henri descendait en Lombardie après avoir passé les Alpes. Comme il ignorait son dessein, il prit alors le parti de se retirer à Canossa, qui était un château très-bien fortifié appartenant à la comtesse Mathilde. Bientôt on y vit arriver en habits de pénitents les ecclésiastiques et les laïques excommuniés, qui venaient demander au pape leur absolution et qui finirent par l'ob-

(1) Lambertus Scafnaburgensis, *ibidem*.

tenir après l'avoir implorée avec beaucoup de larmes et avoir accompli la pénitence qui leur fut prescrite. Peu de temps après arriva aussi Henri, qui, s'abouchant premièrement avec la comtesse Mathilde, avec Azzon, marquis d'Est, le comte Amédée, l'abbé de Clugny et d'autres seigneurs et prélats qui se trouvaient là avec le pape, leur recommanda sa cause, en les priant de lui servir d'intercesseurs auprès de Grégoire, pour qu'il pût obtenir son absolution avant que l'année de l'excommunication portée contre lui fût révolue. Le pape refusa d'abord de condescendre à leurs demandes, parce qu'il tenait à ce que Henri se purgeât juridiquement devant la diète d'Augsbourg, où il avait été cité à comparaître et où lui-même il devait se rendre pour y remplir l'office de juge. Mais, vaincu par les prières de tant d'intercesseurs, il se laissa enfin déterminer à l'absoudre sous les conditions suivantes, rapportées par Lambert et d'autres historiens (1) : qu'il se présenterait devant une assemblée générale des princes d'Allemagne au jour et au lieu que lui fixerait le pontife, pour répondre aux accusations portées contre lui ; que le pape présiderait l'assemblée, s'il jugeait à propos de s'y rendre, et qu'il informerait lui-même son affaire ; que, soumis en tout cas à la sentence qui lui serait prononcée, il garderait sa royauté s'il parvenait à se justifier, ou qu'il y renoncerait sans murmure s'il se trouvait convaincu des crimes qu'on lui reprochait et jugé indigne d'après les lois ecclésiastiques du titre de roi ; que, soit qu'il continuât, soit qu'il cessât de l'être, il n'exercerait de vengeance contre personne pour un semblable sujet ; que tant que sa cause ne serait pas juridiqnement discutée et jugée il s'abstiendrait de toute fonction, de tout appareil de dignité et même du titre de roi ; que tous ceux en attendant qui lui avaient juré fidélité devant Dieu et devant les hommes demeureraient absous de leur serment ; que, s'il gardait le trône après que son innocence aurait été reconnue, il se ferait un devoir d'obéir au souverain pontife, et travaillerait avec lui à corriger tous les abus que la coutume avait introduits contre les lois

(1) Lambertus Scafnaburgensis, *loc. cit.*

de l'Église dans ses États; qu'il éloignerait pour toujours d'auprès de lui Robert, évêque de Bamberg, et tous les autres mauvais conseillers à qui il devait imputer le bouleversement de son royaume; enfin, que s'il manquait à quelqu'une de ces conditions, son absolution serait regardée comme nulle, et qu'il serait censé lui-même s'avouer coupable, sans pouvoir à l'avenir être davantage écouté ou être admis à défendre son innocence. Toutes ces conditions furent non-seulement acceptées, mais encore jurées volontairement par Henri; comme le pape ne voulait pas croire à la légère un homme habitué à violer tous les serments, l'évêque de Verceil, le marquis Azzon, la comtesse Mathilde et les autres princes qui avaient intercédé pour lui se firent eux-mêmes garants de la fidélité de ses promesses, et jurèrent sur les saintes reliques qu'elles seraient exécutées (1). Grégoire lui-même rend témoignage de ce serment et de ces garanties qui lui avaient été données dans la lettre qu'il écrivit peu de temps après aux Allemands (2).

14. Mais quelque forts que fussent ces engagements que Henri venait de prendre envers Dieu et envers le pape, comme s'il eût banni de son cœur tout sentiment religieux, il n'eut pas plus tôt obtenu son absolution par son repentir hypocrite qu'il viola toutes les promesses qui lui avaient servi à l'extorquer. Il était soutenu en cela, ou, pour mieux dire, il y était poussé par les prélats schismatiques de Lombardie, qui, après avoir repoussé avec dédain le légat du pape envoyé pour les absoudre de l'excommunication, ne se cachaient point de blâmer Henri, comme s'il eût avili la majesté royale en se soumettant à demander d'être absous d'une excommunication qu'ils disaient nulle, pour avoir été fulminée par un pape déposé; et non-seulement ces prélats refusaient à Henri l'entrée de leurs villes, mais ils le menaçaient en outre de le déposer eux-mêmes et de nommer roi à sa place son fils encore enfant, en faisant confirmer leur élection par le nouveau pape qu'ils allaient aussi nommer. C'est par de tels moyens qu'ils lui firent adopter leurs coupables conseils, de sorte que, rappe-

(1) Lambertus Scafnaburgensis, *loc. cit.*
(2) Gregorius, Epist. 12 ad Germanos, lib. IV.

lant auprès de lui ses conseillers excommuniés, il rompit tous ses engagements, toutes ses promesses, tous ses serments, et se livra sans frein à tout ce que la passion lui suggérait (1). Cependant les princes confédérés d'Allemagne, voyant que Henri avait quitté Spire et s'était rendu en Italie en dépit des conditions qu'il avait acceptées, indiquèrent une assemblée à Forcheim, qu'ils fixèrent au 13 mars, pour régler les affaires de l'État, dont l'administration était provisoirement enlevée à Henri; et ils y invitèrent le pape, qui profita sur-le-champ de cette occasion pour presser Henri de se rappeler son serment et de se rendre à la diète indiquée, où il pourrait défendre son innocence et répondre aux accusations dont il était injustement, disait-il, chargé par ses calomniateurs, lui promettant que de son côté il se rendrait à l'assemblée, suivant les conventions qu'ils avaient faites ensemble, pour informer et juger son affaire, et qu'il ne permettrait pas qu'on lui fît aucune injustice. Mais comme Henri n'avait point envie de se rendre à cette diète, il sut, par diverses excuses ou sous divers prétextes, se débarrasser bientôt des légats. Ne pouvant donc plus douter de la mauvaise foi de ce prince, le pape dépêcha vers les seigneurs confédérés d'Allemagne le cardinal Bernard et un autre Bernard, abbé de Marseille, en qualité de légats, pour informer l'assemblée qu'il avait fait tous ses efforts pour s'y rendre au jour et au lieu indiqués, afin de conférer avec eux des intérêts de l'Église et de l'État, mais qu'il se trouvait tellement cerné par Henri, et que toutes les routes étaient tellement occupées par ce prince qu'il ne pouvait avec sûreté ni se rendre en Allemagne ni revenir à Rome; qu'ils prissent donc soin eux-mêmes de pourvoir aux affaires de l'empire, en attendant qu'il plût à Dieu de lui lever les difficultés du voyage, pour qu'il pût se transporter jusqu'à eux et régler avec eux ce qu'il saurait être le plus avantageux à la paix de l'Église et au

(1) « Dein conditiones omnes et universa ecclesiasticarum legum vincula, quibus eum pontifex apostolica auctoritate in salutem obstrinxerat, contemptim tanquam aranearum telas disrupit, abjectisque omnibus timoris Dei habenis, in omne quod animus suggessisset effrenata libertate ferebatur. » Lambertus Scafnaburg.

salut de l'État (1). En conséquence, les princes de Saxe, de Germanie et de Souabe, réunis à Forcheim, élurent d'un commun accord pour roi de Germanie Rodolphe, duc de Souabe, qui fit de vains efforts pour éviter cet honneur, et ils le conduisirent à Mayence, où il reçut l'onction sainte le 26 mars 1078 des mains de l'archevêque Sigefroi, en présence des légats du siége apostolique (2).

15. Cette élection de Rodolphe, quoique confirmée au rapport de quelques-uns par les légats de saint-siége, se fit cependant sans le consentement et à l'insu de Grégoire, comme nous le prouverons ailleurs et comme l'atteste Hugues, abbé de Flavigny, écrivain contemporain (3). C'est pourquoi nous ne devons ajouter aucune croyance ni à Sigebert ni à l'auteur de l'apologie composée pour Henri, écrivains trop prévenus en faveur de ce prince, ni à ceux qui n'ont fait que les copier sur cet article, tels que Matthieu Paris, Godefroi de Viterbe, Éminold et l'abbé de Stade, qui ont écrit que l'élection de Rodolphe s'était faite à la recommandation de Grégoire; il est certain, au contraire, que non-seulement ce pape n'y fut pour rien, mais qu'il ne voulut pas même la confirmer après que ce même Rodolphe lui eut envoyé une ambassade pour l'informer de son élévation au trône et lui promettre en tout fidélité et obéissance. Et bien qu'il ne l'áit pas annulée pour ne pas irriter les princes de l'Allemagne, il ne s'en montra pas moins offensé; et, affectant la plus grande indifférence entre les deux rivaux, il n'eut rien plus à cœur que de faire cesser cette division et d'arranger leur différend. Dès qu'il fut informé par ses légats que l'élection avait eu lieu, il se hâta de leur écrire d'user de tous leurs moyens pour que les deux partis, tant celui de Rodophe que celui de Henri, lui laissassent le chemin libre, et qu'il pût sous bonne escorte se rendre

(1) Lambertus Scafnab., *loc. cit.*

(2) Bruno, in Comment. *de Bello Saxon.*; Marianus Scotus, ad hunc ann.; Paulus Benried., in Actis Greg.

(3) « Episcopi et principes ultramontani, audientes illum (Henricum) non servare quod promiserat, quasi de eo desperati, absque domini papæ consilio, elegerunt sibi Rodulphum ducem in regem. » Hugo Flaviniac., in Chronico Virdunensi.

en Allemagne et y décider la question de la royauté entre les deux contendants, en s'aidant du conseil des princes tant ecclésiastiques que laïques (1). Ce fait seul montre assez avec quelle douceur, avec quelle modération Grégoire se conduisit envers Henri, puisqu'après l'avoir trouvé tant de fois infidèle à ses promesses, et s'être convaincu qu'il avait dans la personne de ce prince un ennemi juré, il dédaigna de profiter de l'occasion si favorable qui s'offrait à lui de lui ôter, en confirmant l'élection de son compétiteur, le pouvoir et l'autorité dont il abusait pour opprimer l'Église, et qu'il aima mieux le laisser encore maître de conserver sa royauté et sa puissance pour faire de l'une et de l'autre un légitime usage. De là vint qu'il indisposa même contre lui les peuples de l'Allemagne, et particulièrement les Saxons, qui se plaignirent amèrement au pape, dans des lettres qui nous ont été conservées par Brunon, de ce qu'après qu'ils s'étaient donné un nouveau roi du consentement de ses légats il n'en continuait pas moins de favoriser les prétentions d'un roi déposé et prévaricateur, et de le traiter comme un légitime souverain, en le préférant à celui qu'ils avaient nommé, et en lui demandant, tout aussi bien qu'à Rodolphe, les sûretés et l'escorte dont il avait besoin pour venir au milieu d'eux discuter cette affaire (2).

16. Malgré ces réclamations et ces plaintes, Grégoire persista encore dans la résolution qu'il avait prise de n'exclure Henri du trône qu'après que ce prince s'en serait rendu indigne de son propre aveu, et aurait été convaincu publiquement des excès dont il était universellement accusé, et de lui laisser en attendant toute liberté de se défendre et de se justifier. Dans un concile qu'il tint à Rome en 1078, il ordonna par un décret solennel que des légats *à latere* seraient envoyés en Allemagne, pour mettre fin aux contestations et aux divisions de ce royaume en convoquant dans une assemblée tous les princes, tant ecclésiastiques que laïques, qui seraient connus pour être d'une vertu à toute épreuve et d'une justice incorruptible, et pour juger à qui des deux compétiteurs la royauté devait appar-

(1) Lib. IV, Epist. 23.
(2) Bruno, in Comment. *de Bello Saxonico.*

tenir, après avoir examiné selon les règles leurs prétentions opposées; pour confirmer enfin par l'autorité apostolique la décision qu'ils prendraient là-dessus, en fulminant l'excommunication contre tous ceux qui les empêcheraient d'accomplir un dessein si conforme aux intérêts de la république chrétienne (1). Ce décret du concile fut notifié par des lettres du pape aux prélats et aux princes d'Allemagne (2), ce qui détermina les deux rois à lui dépêcher des ambassadeurs chargés de promettre de leur part toutes sûretés aux légats du saint-siége qu'il se proposait d'envoyer en Allemagne pour traiter en commun dans une conférence publique de la paix entre eux et du salut de tous. Les ambassadeurs prêtèrent solennellement ce serment, au nom de l'un et de l'autre roi, dans le concile que Grégoire tint à Rome en novembre 1078 (3), comme on le voit par les actes de ce concile même et comme le rapporte l'historien de la vie de ce pape.

17. Mais au commencement de l'année suivante, le pape tenant à Rome son sixième concile, les orateurs de Rodolphe y élevèrent la voix contre Henri, à qui ils reprochaient en particulier de fouler aux pieds toute religion et tout respect pour les choses saintes, ne traitant pas seulement les simples prêtres comme de vils esclaves, mais étendant encore ses mains sacriléges sur les évêques et les archevêques, dont il tenait les uns en prison et avait mis les autres à mort. C'est pourquoi plusieurs des Pères furent d'avis qu'il fallait enfin tirer le glaive apostolique contre ce prince sacrilége. Mais la mansuétude de Grégoire sut encore comprimer la juste indignation de ces prélats (4), en leur rappelant le serment qu'avaient prêté les orateurs de Henri pour la sûreté des légats apostoliques. Par respect donc pour ce serment, le pape, avec le consentement du concile, envoya en Allemagne en qualité de légats *à latere* Pierre

(1) Vid. concilium Romanum IV, sub Gregorio VII, anno 1078.

(2) Epist. 15, lib. v (conc. Labbe, tom. X, col. 188).

(3) Vid. conc. Romanum V, sub Gregorio VII, anno 1078; Paul. Benried., in Actis Gregorii VII.

(4) « Decreverunt ergo quamplures concilii Patres in illius tyrannidem gladium apostolicum debere evaginari; sed distulit apostolica mansuetudo. » Paulus Benried., in Actis Greg. VII.

Ignée, évêque d'Albane, cardinal de la sainte Église romaine, et saint Altaman, évêque de Passau, tous deux d'une sainteté et d'une fidélité reconnues, en leur recommandant par-dessus tout de n'avoir en vue que la justice et de montrer une telle impartialité, une telle indifférence entre les deux partis qu'ils écartassent de leurs personnes toute ombre de soupçon, comme lui-même il s'était toujours comporté dans cette affaire (1).

18. Cette légation cependant, par suite de la perfidie de Henri, n'eut aucun des bons effets qu'on pouvait en attendre ; car ce prince, qui ne respectait aucune loi divine ou humaine, mit tout en œuvre pour empêcher la conférence que devaient tenir les légats en vue de la pacification des partis et pour rendre ainsi inutiles toutes leurs démarches. C'est pourquoi, dans le septième des conciles que Grégoire tint à Rome, les ambassadeurs de Rodolphe et des princes d'Allemagne développèrent en séance publique plusieurs chefs d'accusation contre Henri, lui reprochant en particulier de se conduire en tyran, de porter en tous lieux le fer et le feu, d'étendre sur toutes choses ses brigandages, sans épargner ni les églises ni les sanctuaires les plus vénérés ; d'avoir inhumainement expulsé de leurs siéges les évêques restés fidèles au siége apostolique, en faisant usurper leurs places par des schismatiques de son parti ; d'avoir donné la mort à l'archevêque de Magdebourg, et de retenir en prison celui de Worms ; enfin d'avoir, contre la foi du serment prêté en son nom par ses ambassadeurs, empêché les légats de tenir l'assemblée où ils auraient traité de la paix, apaisé les divisions et accommodé les différends tant religieux que politiques (2). Tous ces griefs, juridiquement prouvés par les orateurs et d'ailleurs assez notoires d'eux-mêmes, déterminèrent enfin Grégoire, suivant le vœu du concile, comme le témoigne l'historien de sa vie, à excommunier et à déposer de nouveau ce prince contumace, en le déclarant

(1) « Sic vos, utrique parti communes, ab omni navo suspicionis, quantum in vobis est, cum divinæ gratiæ adjutorio, exhibete immunes, ut justitiæ semper et nullo modo partibus faveatis, sicuti habetis formam nostram, etc. » Epist. Gregorii, ex Paulo Benried., in Actis Greg. VII.

(2) Acta concilii VII, sub Gregorio VII, anno 1080 ; Paulus Benried., in Vita Gregorii VII.

déchu de tous droits au trône et ses sujets absous à perpétuité de tout serment de fidélité, en même temps qu'il confirma l'élection de Rodolphe, élu roi de Germanie (1).

19. Voilà, dans toute leur simplicité et toute leur vérité, les faits dont le récit, emprunté par nous aux actes des conciles, aux lettres de Grégoire et aux histoires contemporaines, convainc de calomnie manifeste les assertions contraires des hérétiques et des schismatiques, et d'iniquité les jugements des soi-disant politiques, qui, donnant aux choses de fausses couleurs, se sont appliqués à dépeindre ce saint pape sous les traits les plus propres à faire de lui un objet d'horreur et d'épouvante pour les princes séculiers en le représentant comme un homme plein d'ambition, d'un naturel violent, d'un caractère précipité, qui osait entreprendre par toute sorte de moyens sur le temporel des rois et qui n'était bon qu'à semer la discorde et l'insubordination parmi les peuples, tandis que toute sa conduite fait voir qu'il était très-porté à la paix et qu'il ne faisait valoir son autorité et sa charge apostolique que pour tenir en bride les passions des peuples soulevés contre leur souverain; que, lent à prendre un parti, il ne s'est jamais porté à des mesures sévères contre un prince qui ne respectait aucune loi qu'après avoir épuisé tous les moyens que peut suggérer une patience invincible et tous les tempéraments que peut imaginer une charité portée jusqu'à l'héroïsme, en même temps que ni les calomnies de ses ennemis, ni les menaces de ses persécuteurs, ni l'appareil le plus terrible de la mort n'étaient capables de détourner ses pas du droit sentier de la justice. Et cependant Bossuet, mesurant au succès la sagesse des entreprises, ne se lasse pas de s'étendre sur les maux qui accablèrent l'Église après la déposition de Henri (2); et, comme si la perfidie de ce prince immoral, qui, devenu plus furieux que jamais contre les catholiques quand il se vit une seconde fois déposé, remplit l'Italie et l'Allemagne de meurtres, d'incendies et de brigandages, était une preuve du peu de justice de la sentence fulminée contre lui par Gré-

(1) Ex concilio Romano VII, sub Gregorio VII.
(2) Bossuet, tom. I, par. 2, lib. VII (al.3), cap. 9.

goire, il dit, en faisant complaisamment le récit de ces funestes événements, que cette sentence fut portée sous de fâcheux auspices. Je sais très-bien que cette résolution apostolique ne mit point fin aux discordes élevées entre le sacerdoce et l'empire et qu'elles n'en devinrent par la suite que plus furieuses et plus implacables ; je sais que, suivant les courtes vues de la prudence humaine, elle ne fut point couronnée d'un heureux succès, que la fortune, au contraire, se déclara pour Henri, qui dans cette année même où il fut déposé vit sa cause gagnée par la défaite et la mort de Rodolphe, tué sur le champ de bataille. Je sais qu'en représailles de ce qui lui avait été fait, mettant à exécution le projet d'avance formé dans les schismatiques assemblées d'Utrecht et de Mayence (1) d'opposer un chef monstrueux au véritable et légitime chef de l'Église, il fit élire dans le conciliabule de Brixen, composé de trente évêques excommuniés et du perfide Bennon, déjà déposé du cardinalat et devenu président de cette schismatique réunion, un antipape, qui fut Guibert, archevêque de Ravenne, déjà frappé, comme schismatique, des anathèmes de l'Église et livré à toute sorte de déréglements (2), et que par ce monstre d'élection s'accrut encore le nombre et à la fois l'audace des simoniaques et des schismatiques ses partisans. Je sais enfin qu'il fallut à Grégoire être témoin, par suite de ce qu'il avait fait, de mille désastres et de mille morts, souffrir des maux sans nombre et mourir dans l'exil dépossédé de son siége. Mais pourtant, si la fortune qui sourit à Henri, pendant que les malheurs fondaient sur l'Église et sur Grégoire, doit être une raison de croire que l'usage que ce dernier fit de son autorité à l'égard du prince manquait de justice ou de prudence, je demanderai pourquoi on ne jugera pas aussi la cause des ariens meilleure que celle des catholiques, puisque nous voyons que des trois fils du grand Constantin, devenus héritiers de son empire, celui qui était arien, c'est-à-dire Constance, survécut de plusieurs années à ses deux frères et de-

(1) Hugo Flaviniac., in Chronico Virdunensi.
(2) Hugo Flaviniac., *loc. cit.*; S. Gebhardus, Salisburgensis episc., ad Hermannum, apud Hugonem Flaviniacensem.

vint seul héritier de ce grand empire, et puisqu'on sait d'ailleurs que, pour avoir défendu la foi de Nicée, il en coûta aux évêques catholiques des persécutions, des emprisonnements, des exils et la mort même pour plusieurs d'entre eux. Poussant encore plus loin ce même raisonnement, on pourra dire que la cause des chrétiens était moins juste que celle de Dioclétien et de Maximien, leurs plus atroces persécuteurs, puisque ceux-ci eurent un règne constamment heureux et glorieux, à en juger selon le monde. Mais la raison de l'homme est trop bornée pour pénétrer les secrets jugements de Dieu.

20. Que si, au contraire, on se pénètre bien de l'esprit de l'Église, on verra que les plus fortes résolutions qui ont été prises de tout temps à l'avantage de la religion ont toujours été celles qui ont essuyé le plus de traverses et qui lui ont coûté le plus d'épreuves et de persécutions, Dieu le voulant ainsi dans les profonds conseils de sa sagesse, afin que l'adversité perfectionne la vertu des justes, et qu'ils ne puissent attribuer leurs succès à leurs forces naturelles, mais seulement à la vertu divine. Donc les politiques du siècle, guidés par la prudence de la chair, nous opposeront et les horribles calamités, et les guerres sanglantes, et tant d'autres fléaux qui plus d'une fois ont été la suite de l'usage fait par les papes contre les méchants princes du même pouvoir que Grégoire déploya contre Henri ; car il est certain que des maux semblables ou même pires sont aussi arrivés lorsque l'Église, ne trouvant pas à propos de faire usage de ce pouvoir, s'est contentée de défendre la religion contre les princes hérétiques avec les armes de la doctrine et des remontrances paternelles. Cependant, si l'on veut envisager sans prévention le véritable résultat qu'eut la mesure prise par ce saint pape contre Henri, on trouvera qu'il a été très-heureux et tout à fait en harmonie avec son pieux dessein; car elle a eu pour effet de faire disparaître la secte impie des simoniaques et de faire cesser le concubinage des clercs et l'abus énorme des investitures. Or il est certain que ces horribles plaies, qui souillaient l'Église à cette époque, ne pouvaient être cicatrisées que par des remèdes extrêmes ou par l'application du fer et du feu. Si donc on a vu plus tard

l'Église rendue à sa liberté, à sa gloire, à la pureté de sa discipline, on le doit à la constance et au zèle de ce grand pape, qui ne se proposa pas d'autre but dans l'héroïque résistance qu'il opposa à la puissance humaine, en s'offrant en butte à toute la fureur du monde et de l'enfer, pour servir comme de rempart à la maison d'Israël (1). Enfin, si l'on veut trouver dans le succès une preuve de la justice et de l'équité de la sentence portée par Grégoire, la triste fin de Henri, mort détrôné et hors de la communion de l'Église et sans les honneurs de la sépulture, pourra nous apprendre que la justice de Dieu a su enfin procurer l'exécution de la sentence de son représentant. Mais n'insistons pas sur cet argument, qui pourrait se trouver défectueux si nous prétendions juger de la justice d'une cause par le succès temporel qu'elle peut avoir, puisque Bossuet lui-même, après l'avoir fait valoir à l'excès, a fini par en avouer la faiblesse.

§ II.

QUELS FURENT CEUX QUI, DU TEMPS OU GRÉGOIRE VIVAIT, S'OPPOSÈRENT A SES DÉCRETS ET BLAMÈRENT SA SENTENCE DE DÉPOSITION PORTÉE CONTRE HENRI IV, ET DE QUEL POIDS PEUT ÊTRE LEUR TÉMOIGNAGE EN MATIÈRE HISTORIQUE.

Sommaire.

1. Le nombre des schismatiques partisans de Henri surpassait celui des catholiques partisans de Grégoire. Le témoignage de ces derniers a incomparablement plus de poids et de valeur que celui des schismatiques.
2. Ceux qui ont blâmé les décrets de Grégoire ou étaient schismatiques, ou calomniaient ouvertement ce pontife, ou bien ils ont emprunté aux schismatiques ce qu'ils ont raconté de lui.
3. On prouve que le témoignage des schismatiques contre Grégoire ne mérite aucune créance.
4. Les schismatiques soutenaient que le pape ne pouvait pas déposer l'empereur. Leur erreur condamnée dans le concile de Quedlimbourg, et puis anathématisée comme entachée d'hérésie dans celui de Rome.

(1) « Ob hanc igitur causam, quia scilicet sanctam Dei Ecclesiam castam esse volebat, liberam atque catholicam ; quia de sanctuario Dei simoniacam et neophytorum hæresim, et fœdam libidinosæ contagionis pollutionem volebat expellere, membra diaboli cœperunt in eum insurgere, et usque ad sanguinem præsumpserunt in eum manus injicere, ut eum morte vel exilio confunderent. Sic surrexit inter regnum et sacerdotium contentio, etc. » Hugo Flaviniac., in *Chronico Virdunensi*.

5. Henri méritait l'excommunication de l'aveu de Bossuet et de Noël-Alexandre. On conclut de là que ces écrivains ne sauraient alléguer le témoignage des schismatiques contre Grégoire VII.

1. Pour faire entendre que la sentence de déposition fulminée par Grégoire contre Henri ne fut pas regardée comme valide par les contemporains, ou comme ressortant du pouvoir de l'Église, Bossuet et Noël-Alexandre s'avisent d'affirmer qu'elle eut peu d'approbateurs. Il est bien certain que, si l'on ne fait attention qu'au nombre, ceux qui blâmèrent cette action de Grégoire surpassèrent de beaucoup ceux qui en firent l'éloge ; car la faction de Henri ou le parti des schismatiques, surtout depuis l'intrusion de Guibert de Ravenne dans le souverain pontificat, formait un parti plus nombreux et plus puissant que celui des catholiques; et c'est ce qui fit que Henri trouva beaucoup d'apologistes de sa conduite, comme Grégoire beaucoup de censeurs de la sienne, ainsi que ce dernier s'en plaignit dans une de ses lettres adressée aux Allemands (1). Mais si l'on a plutôt égard à l'autorité et à la gravité des témoignages, il n'y a point de comparaison à faire entre les catholiques, malgré leur petit nombre, et le témoignage, quelque bruyant qu'il fût, des schismatiques. En effet, sans parler des pieuses princesses Agnès, Béatrix et Mathilde, qui restèrent toujours attachées à Grégoire, il eut pour apologistes et pour approbateurs de ce qu'il fit contre Henri saint Anselme, évêque de Lucques, saint Altaman, évêque de Passau, saint Gebhard, évêque de Salzbourg, saint Étienne d'Halberstat, personnages très-renommés pour leur sainteté dans ce siècle comme dans les suivants. Et, sans ajouter que les conciles tenus à Rome à cette époque concoururent à la déposition de Henri, tous les catholiques contemporains qui ont écrit là-dessus n'élèvent aucun doute sur la légitimité de cet acte : ainsi en ont parlé Lambert d'Aschaffembourg, Brunon de Mersbourg, Marien Scot, Paul de Benried, Domnizon,

(1) « Quotquot latini sunt, omnes causam Henrici, præter admodum paucos, laudant ac defendunt, et pernimiæ duritiæ et impietatis circa eum me redarguunt. » Gregorius VII, lib. VII, Epist. 3 ad Germanos.

Hugues de Flavigny, Conrad d'Ursperg et d'autres que j'ai cités plus haut.

2. Au contraire, les autres écrivains de ce temps-là qui ont blâmé cette mesure, tels que Bennon, dégradé du cardinalat, Véneric, évêque de Verceil, Waltram ou Waléran, évêque de Neubourg, l'auteur anonyme de la Vie ou de l'apologie de Henri et Sigebert, moine de Gemblours, non-seulement étaient schismatiques, et dignes par cela seul d'un blâme éternel, comme le déclare Noël-Alexandre lui-même (1), quoiqu'il pense là-dessus comme ces écrivains; mais ils étaient encore des calomniateurs notoires de l'innocence de ce saint pape, ainsi que Noël-Alexandre l'avoue encore en plus d'un endroit (2). Et il n'y a point à nous étonner si quelques écrivains venus depuis, tels que Matthieu Paris, Vincent de Beauvais, Godefroi de Viterbe, Elmold et Albert de Stade, ont adopté en tout ou en partie le sentiment de ces derniers; car ils n'ont fait que copier, sans examiner davantage, ce que les écrivains schismatiques ont écrit sur ce sujet. Il est certain en effet que les moines Matthieu Paris et Vincent de Beauvais se sont approprié les paroles de Sigebert, et qu'ils les ont transcrites dans leurs lourds écrits sans en passer une syllabe. Or c'est une chose hors de doute que Sigebert était non-seulement schismatique, mais de plus calomniateur notoire de Grégoire, comme les écrivains français de nos jours ont été forcés par l'évidence de la vérité d'en faire l'aveu (3). Aussi Noël-Alexandre, à propos d'un autre fait, récuse-t-il à bon droit le témoignage de Matthieu Paris, de Godefroi de Viterbe, d'Elmold et d'Albert de Stade, par la raison que ces écrivains n'ont fait qu'emprunter à Sigebert et à l'apologiste de Henri, tous deux favorables à la faction schismatique de ce prince, ce qu'ils rapportent au désavantage de Grégoire (4).

(1) « Æterno quidem digni sunt vituperio authores illi, quod schismate Henrici IV se polluerint, et pseudo-pontifici adhæserint contra Gregorium VII, etc. » Nat. Alex., *Hist. eccles.*, t. VI, sect. 11 et 12, dissert. 2, art. 10.

(2) Nat. Alex., loc. cit., tota dissert. 2.

(3) « Calumniatur et Sigebertus auctor in Gregorium VII iniquissimus et Henricianis partibus addictissimus, etc. » Nat. Alex., *Hist. eccles.*, tom. VI, sect. 11 et 12, cap. 1, art. 11, n. 17.

(4) « Adversus hæc vero nec Sigebertus, nec auctor apologiæ pro Henrico, stu-

3. On reconnaît donc et on avoue que ces écrivains ne sont pas plus dignes de foi là-dessus que ceux par qui ils se sont laissé tromper et qu'ils ont copiés dans ce qu'ils en ont écrit. Quelle raison donc ou quelle justice y a-t-il à laisser de côté le témoignage de tous les gens de bien, et à n'en croire sur ce fait que ceux qu'on sait bien être indignes d'être écoutés? Je ne pense pas que jamais personne ait été aussi inique dans ses jugements à l'égard de qui que ce soit qu'on ne l'est à l'égard de ce saint pontife. Si cette iniquité venait de calvinistes ou de luthériens, il n'y aurait point à s'en étonner, puisqu'ayant renoncé à toute vraie piété en renonçant à la religion ils n'ont rien plus à cœur que de ternir la mémoire de ce grand pape en répétant les calomnies de ses ennemis; mais que cela soit aussi pratiqué par des catholiques, sans autre motif que de ne pas déplaire aux puissances du siècle, c'est vraiment ce dont on ne peut être témoin sans être frappé de stupéfaction. Quoiqu'ils n'élèvent aucun doute sur la sainteté de Grégoire, quoiqu'ils vénèrent sa mémoire consacrée dans le martyrologe romain, ces catholiques n'en raisonnent pas moins ainsi : Beaucoup d'écrivains du temps ont blâmé la sentence de déposition de Henri portée par Grégoire; donc cette déposition était nulle et devait rester sans effet. Il n'importe que ces écrivains fussent schismatiques, de la faction de Henri, partisans de l'antipape, calomniateurs de Grégoire : il est vrai que pour tout le reste on ne trouve qu'à blâmer dans leur conduite et dans leurs écrits; mais quant à la critique qu'ils ont faite de la déposition de ce prince, quant à ce qu'ils en ont dit, qu'elle était injuste et nulle, il n'y a que de quoi les louer et leur applaudir : ainsi parlent Bossuet et Noël-Alexandre. Mais qui ne voit que c'est là juger des choses tout à rebours de ce que prescrit la nature et de ce qu'indique le sens commun? Ainsi donc les schismatiques, qui pour plaire à Henri ne laissaient échapper aucune occasion de calomnier l'innocence de Grégoire, devaient approuver

diis partium abrepti, eorumque hac in parte exscriptores Matthæus Paris, Godefridus Viterbiensis, Helmoldus et Albertus Stadensis audiendi sunt. » Nat. Alex., ad *Hist. eccles.*, t. VI, sect. 11 et 12, dissert. 2, art. 7, in fine.

après cela l'acte de justice qu'il accomplit en déposant ce prince? Et parce que de tels hommes n'ont pas approuvé cette mesure, qu'ils l'ont même fortement blâmée, on devra en inférer qu'elle était blâmable ? On veut donc que la sentence d'un juge soit injuste et nulle du moment où elle essuie les malédictions du coupable et de ses complices ? Je ne crois pas qu'on puisse abuser davantage de la raison en prenant à cœur de soutenir une cause destituée de toute raison.

4. Mais si l'on veut admettre aveuglément le témoignage de ces écrivains, pourquoi ne dit-on pas aussi que l'excommunication portée par Grégoire contre Henri fut nulle et injuste? Les excommuniés et les partisans de ce prince, qui ont blâmé la déposition prononcée contre lui, ont blâmé de même son excommunication; et s'ils ont écrit que Henri fut déposé contre tout droit, ils ont écrit aussi que ce fut contre tout droit qu'il fut excommunié, témoignant ainsi un mépris injurieux pour la censure pontificale, comme on le voit par le conciliabule que tinrent à Utrecht, en 1080, les évêques du parti de Henri, et dont Hugues, abbé de Flavigny, nous a laissé l'histoire (1), comme on le voit encore par le colloque qui se tint à Berbac en 1085 entre les évêques henriciens et les évêques catholiques de l'Allemagne, et où Wecilon, archevêque de Mayence, prétendait contre saint Gebhard, évêque de Salzbourg, que Henri n'avait été ni justement ni validement excommunié (2). Tellement que, pour venger ce mépris que les schismatiques faisaient de l'excommunication, Othon, évêque d'Ostie et légat du saint-siége, convoqua à Quedlimbourg un concile composé des évêques et des abbés catholiques de l'Allemagne, où cette erreur fut condamnée et où il fut défini que les laïques, de quelque rang qu'ils fussent, étaient assujettis aux jugements

(1) « Ubi ad aures Henrici regis et fautorum ejus anathema a domino papa factum personuit, infremuit factiosorum strepitus, ac in B. Petri vicario turpia ac nefanda concrepans, etc. — Cum in hoc omnis perstreperet aula, decretum est communi consilio ut ille qui reverendam a sæculis regiam majestatem ab Ecclesia extorrem pronuntiaverat ab Ecclesiæ corpore segregaretur, etc. » Hugo Flaviniac., in *Chronico Virdun.*

(2) « Affirmat sanctus Gebhardus, proponente prius Wecilone, imperatorem non injusto judicio tam regno quam communione apostolica sententia privatum. » Abbas Ursperg., ad ann. 1085.

de l'Église et du saint-siége, sans qu'il fût permis à personne de les réformer, et qu'en conséquence on devait toujours craindre et respecter l'excommunication : ce qui; comme le rapporte Berthold de Constance, fut défini contre les henriciens, qui voulaient forcer les catholiques à soumettre à leur examen, comme ils l'avaient fait eux-mêmes, l'excommunication fulminée par le pape contre Henri (1). Cette erreur fut aussi celle du clergé schismatique de Liége, qui pensait, comme l'observe Noël-Alexandre, que Henri n'avait pas été validement excommunié (2). Cela aurait dû suffire à Bossuet pour le convaincre qu'il s'avançait trop en prétendant contre le sentiment commun que ce clergé était catholique et n'avait exprimé que des sentiments catholiques dans sa lettre contre Pascal II, quand même il aurait voulu ne compter pour rien le fait par lequel ce clergé fit bien voir qu'il regardait comme nulle l'excommunication plusieurs fois fulminée par le saint-siége contre Henri en donnant à ce prince la sépulture en terre sainte contre la défense et l'ancienne pratique de l'Église; ce qui fit que plus tard ce même clergé fut condamné à exhumer le corps et à le transférer dans un lieu profane (3) s'il voulait rentrer en communion avec l'Église romaine. Mais cette fausse opinion des schismatiques alla si loin qu'elle devint une hérésie déclarée, de sorte que Pascal II, en confirmant dans son concile tenu à Rome en 1102 le décret du concile de Quedlimbourg, crut devoir prescrire à tous les fidèles une formule de profession de foi par laquelle on s'obligeait, entre autres choses, à anathématiser l'hérésie qui troublait alors

(1) « Cum omnes juxta ordinem suum consedissent, prolata sunt in medio decreta sanctorum Patrum de primatu sedis apostolicæ, quod nulli unquam liceat ejus judicium retractare, et de ejus judicio judicare. — Et hoc utique contra henricianos, qui fideles sancti Petri constringere voluerunt, ut excommunicationem domini papæ Gregorii super Henricum cum illis retractare præsumerent. » Bertoldus, presbyter Constantiensis.

(2) « In hunc errorem impegit Leodiensis Ecclesiæ schismaticus clerus in epistola adversus laudatum pontificem (Pascalem II). » Nat. Alex., *Hist. eccles.*, tom. VI, sæc. 11 et 12, dissert. 2, art. 16.

(3) « Leodiensis episcopus, cæterique coepiscopantes inter cætera recipiuntur in communionem pœnitentiæ hac conditione, quod cadaver ipsius excommunicati per se pridie in monasterio tumulatum effoderent, et absque ulla sepultura in loco non consecrato deponerent. » Abbas Urspergensis.

l'Église et qui enseignait qu'il fallait ne faire aucun cas de l'excommunication et des autres peines ecclésiastiques (1).

5. Il est donc certain et indubitable que les schismatiques, en prétendant nulle la déposition de Henri, soutenaient nulle aussi l'excommunication portée contre ce prince, et qu'ils ne faisaient pas plus de cas de cette dernière peine que de la première infligée par Grégoire. Or Bossuet, qui appelle Henri un très-méchant prince (2), avoue formellement qu'il fut justement excommunié par ce même pape (3) ; et Noël-Alexandre démontre par des preuves invincibles que ce saint pontife non-seulement ne sortit point des limites de l'équité et de la prudence en excommuniant ce prince avec ses fauteurs (4), mais qu'il aurait manqué à son devoir s'il ne l'eût fait, puisqu'il s'agissait de défendre la foi, et les lois de la chasteté, et la liberté de l'Église (5). Tout cela supposé, voici comme je raisonne : si l'on croit au témoignage des schismatiques réprouvant la sentence de déposition de Grégoire contre Henri, pourquoi ne croit-on pas aussi à leur témoignage quand ils réprouvent la sentence d'excommunication portée du même coup contre ce prince ? Et si l'on trouve qu'ils étaient dans une grave erreur en prétendant que le pape ne pouvait pas l'excommunier et que son excommunication était nulle, pourquoi ne trouve-t-on pas pareillement qu'ils étaient dans l'erreur en affirmant qu'il ne pouvait ni validement ni justement le déposer ? D'après quelle loi admet-on un témoignage sur une

(1) « Anathematizo omnem hæresim et præcipue eam quæ statum præsentis Ecclesiæ perturbat, et quæ docet et adstruit anathema contemnendum, et Ecclesiæ ligamenta spernenda esse. » *Conc. Rom.*, sub Paschale II, ann. 1102.

(2) « Anno Christi 1073 adversus Henricum IV, nequissimum et flagitiosissimum imperatorem, Saxones rebellarunt. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib. 7 (al. 3), cap. 2.

(3) « Merito quidem anathemate percussum confitemur eum qui nulla causa nullaque potestate Petri successorem deponere ausus fuerat. » Bossuet, loc. cit., in fine, cap. 2.

(4) « Nec æquitatem violavit, neque in prudentiæ leges peccavit Gregorius VII anathemate confodiendo principem et antistites simoniacæ hæreseos labe inquinatos, in crimine pertinaces, etc. »

(5) « Non potuisse imperatori, et aulicis episcopis connivere salvo officio, siquidem de Ecclesiæ fide, et castitate, et libertate agebatur. » Nat. Alex., loc. cit., art. 12, n. 5 ; Tom. VII, pag. 266, édition de Venise.

partie d'un fait si l'on croit ce témoignage faux et calomniateur sur une autre partie de ce même fait? Quelles raisons n'y aurait-il pas plutôt alors de présumer qu'il serait faux et calomnieux sur les deux parties à la fois? Qu'on grossisse donc tant qu'on voudra le nombre de ceux qui blâmèrent l'action de Grégoire, on pourra toujours faire valoir contre ces derniers cette fin de non-recevoir, qui ôte toute force à leur témoignage.

§ III.

LES DÉCRETS DE GRÉGOIRE CONTRE HENRI FURENT-ILS UNIVERSELLEMENT APPROUVÉS A L'ÉPOQUE OU ILS PARURENT PAR TOUS LES CATHOLIQUES?

Sommaire.

1. Écrivains catholiques de cette époque qui ont approuvé les décrets de Grégoire contre Henri. Ces décrets n'ont déplu qu'aux schismatiques.
2. La sentence de déposition prononcée contre Henri a fini par être mise à exécution par tous les princes de l'Allemagne.
3. On discute le témoignage d'Othon de Frisingue.
4. Henri dépouillé de la royauté meurt séparé de la communion de l'Église. La nouvelle de sa mort fut reçue avec joie de tous les catholiques.

1. Pour savoir quel fut à cette époque le sentiment commun de tous les bons et de tous les vrais catholiques sur les décrets de Grégoire, ce n'est ni à des conjectures hasardées, ni à quelques écrivains schismatiques, ni aux complices ou aux séducteurs de Henri qu'il faut le demander, mais à tous les catholiques qui vécurent dans ces mêmes temps et dont la véracité a toujours été depuis généralement reconnue. Qu'on voie donc ce qu'ont pensé là-dessus les deux Anselme, l'un archevêque de Cantorbéry et l'autre évêque de Lucques, tous deux renommés pour leur science comme pour leur sainteté et dont l'Église a inscrit les noms parmi ses plus saints pontifes; saint Étienne, évêque d'Halberstat, Hugues de Flavigny, Lambert d'Aschaffembourg, Marien Scot et Conrad, abbé d'Ursperg, qui, quoiqu'il ait écrit quelque peu d'années après la mort de Henri, a certainement emprunté ce qu'il raconte de Grégoire à des témoins oculaires de cette grande querelle élevée

entre le sacerdoce et l'empire (1). Or tous ces écrivains et d'autres encore de cette époque, en même temps qu'ils n'épargnent pas le blâme à la conduite obstinée de Henri, comblent d'éloges la fermeté de Grégoire et sa juste sévérité contre ce prince contumace. Le docte Pagi a donc affirmé avec beaucoup de raison que Grégoire a été loué de tous les écrivains contemporains, excepté ceux qui adhéraient au parti schismatique de Henri (2). Sans doute que la sentence de Grégoire a trouvé des improbateurs; mais, comme le témoigne Marien Scot, elle n'en a trouvé que parmi les simoniaques et les fauteurs de Henri, en même temps qu'elle a rempli de joie tous les catholiques (3).

2. Du reste, rien n'atteste mieux la justice de cette sentence de Grégoire et de la conduite toute conforme d'Urbain II et de Pascal II, ses successeurs, que la fin malheureuse de Henri et l'impression qu'elle laissa à tous les gens de bien. Car, quoique ce prince, rebelle aux censures fulminées contre lui par trois papes, ait continué plusieurs années à occuper tyranniquement le trône dont il avait été justement déposé, l'Allemagne cependant, lasse enfin de le supporter, l'obligea, en 1105, dans une assemblée de tous les princes, tant ecclésiastiques que laïques, tenue à Mayence, et où les légats du saint-siége publièrent de nouveau contre lui les sentences fulminées par les papes, à céder à son fils les marques de la royauté et la royauté elle-même, en le dépouillant de tout honneur comme de tout droit (4). Or cet acte si solennel, fait en présence des

(1) S. Anselmus Cantuar., lib. *de Fermento et Azymo*, ad Waleranum; S. Anselmus Lucensis, *Apolog. pro Gregorio VII;* S. Stephanus Halberstat., *Epist.* ad Valtramum Magdeburgensem, sub nomine Ludovici comitis, apud Dodechinum, ad ann. 1090; Hugo Flaviniac., *in Chronico Virdun.;* Lambertus Scafnaburg., *Hist. rer. Germanicarum;* Mar. Scotus, ad ann. 1075; Conradus Ursperg., ad ann. 1106; Paulus Benried., *Canonic. regularis, in Vita Gregorii, apud Bollandistas in Actis Sanctorum*, ad diem 25 maii.

(2) « Laudatur Gregorius non tantum a S. Anselmo Lucensi, a Willelmo abbate monast. Metensis, sed etiam a scriptoribus illius temporis omnibus, paucis exceptis Henricianæ factioni adhærentibus. » Pagius, ad ann. Christi 1085, n. 8.

(3) « Gregorius querimoniis et clamoribus catholicorum justis adversus Henricum et scelerum ejus immanitatem auditis, zelo Dei accensus, jam dictum regem excommunicatum pronuntiavit. Quod factum catholicis viris bene placuit; simoniacis vero et fautoribus regis nimium displicuit. » Mar. Scot., ad ann. 1075.

(4) Dodechinus, ad ann. 1106; abbas Ursperg., ad ann. 1106; Otho Frising., lib. VII, cap. 12.

légats et en exécution de la sentence pontificale, fait bien voir ce que pensait l'Allemagne de la déposition de Henri, savoir qu'à partir de cette déposition il avait cessé d'être roi pour n'être plus qu'un tyran, puisque, si on l'avait regardé comme un légitime souverain, on n'aurait pas pu sans une injustice notoire et sans une rébellion ouverte l'obliger, soit par autorité, soit par violence, à céder le trône à son fils, et celui-ci aurait dû alors passer pour un injuste usurpateur du royaume de son père ; mais quoique tout cela ait été dit effectivement par certains écrivains schismatiques, aucun catholique non prévenu n'a jamais rien écrit de semblable ; au contraire, tous les écrivains dignes de foi de la même époque louent cet acte comme tout à fait conforme à la justice, si l'on excepte Othon, évêque de Frisingue, cité par Bossuet, et qui a mis en doute si les résolutions prises dans cette assemblée contre Henri étaient ou n'étaient pas fondées en droit (1).

3. Mais le témoignage de cet écrivain, quel que digne qu'il puisse être des éloges de Bossuet, peut justement être récusé, comme tout auteur suspect et intéressé aux prétentions d'une des parties contendantes pourrait l'être légalement devant tout tribunal. Car nous savons par Radevic, continuateur de l'histoire d'Othon sur Frédéric Ier, que cet historien était neveu d'Henri IV et oncle de ce même Frédéric (2) ; de sorte qu'à ce double titre il avait tout intérêt à excuser ce prince autant qu'il pouvait le faire, et rendre au moins douteuse sa déposition ; car, outre la proximité du sang qui le liait à son oncle, il devait encore être retenu par la considération de son neveu, qui descendait de cet autre Frédéric à qui Henri déjà déposé avait assigné le duché de Souabe, après en avoir chassé Bertolphe, gendre de Rodolphe, nommé roi par les Allemands et confirmé en cette qualité par Grégoire. Voyant donc que, si la déposition de son oncle avait été valide, la concession faite par lui du duché de Souabe aux ascendants de son neveu Fré-

(1) « Quæ omnia ultrum licite an secus acta sint non discernimus. » Otho Frising., apud Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VII (al. 3), cap. 8.
(2) Radevicus, lib. II, cap. 11, *de Gestis Friderici I.*

déric perdrait sa valeur, Othon, sans oser pourtant affirmer que cette déposition avait été nulle, en a parlé de manière à donner occasion à Bossuet, comme à d'autres modernes écrivains français, de faire valoir jusqu'à satiété son témoignage. Cependant, après tout, Othon de Frisingue n'a rien écrit autre chose sinon qu'il n'a pas trouvé, en lisant et relisant les vies des rois et des empereurs romains, qu'aucun d'eux avant ce prince ait été excommunié ou déposé par un pape (1). Or, quand cela serait vrai, il ne s'ensuivrait jamais de là que les rois et les empereurs ne sauraient être déposés, pas plus qu'il ne s'ensuivrait qu'ils ne pourraient être validement excommuniés, d'autant mieux qu'Othon parle ici de l'excommunication comme de la déposition; mais nous reviendrons plus loin sur la prétendue valeur de ce témoignage. Quoi qu'il en soit, il nous importe peu qu'un écrivain aussi suspect de partialité, passant à l'alambic la sentence de Grégoire, mette en doute si l'assemblée de Mayence a eu tort ou raison de contraindre Henri à abandonner le trône avec les marques de la royauté; il nous suffit que cette mesure ait été louée comme juste par tous les écrivains non schismatiques de l'époque. Cela fait voir en même temps que, quoique Henri, faisant prévaloir sur la justice la force qn'il avait en main, ait gardé le trône longtemps après en avoir été déposé, il n'était plus considéré comme prince légitime, puisque les princes ses vassaux, du moment où ils purent l'obliger par force à se soumettre à la sentence de Grégoire et de ses successeurs, se firent un devoir de l'y contraindre, et montrèrent par cet acte qu'ils se croyaient affranchis de tout engagement envers lui.

4. Que tel soit en effet le jugement qu'en portèrent alors tous les bons catholiques, c'est ce que démontre clairement l'impression que produisit sur eux la nouvelle de la triste fin de Henri, succombant à Liége aux peines d'esprit et de corps qui le dévoraient et sous le poids des censures portées par

(1) « Lego et relego romanorum regum et imperatorum gesta, et nusquam invenio quemquam ante hunc (Henricum IV) a romano pontifice excommunicatum vel regno privatum. » Otho, lib. VI, Hist., cap. 36. Eadem ferme habet *de Gestis Friderici I*, lib. I, cap. 1.

trois papes contre lui, et non-seulement privé des honneurs de la sépulture tels qu'ils conviennent à un roi, non-seulement sans être pleuré de personne, mais aux acclamations de joie de tous les catholiques (1). L'historien, poursuivant son récit des derniers moments de ce malheureux prince, dit que, si ses partisans continuèrent pendant qu'il vivait à l'appeler roi et empereur, il n'en fut pas de même des catholiques, qui gardèrent la fidélité et l'obéissance à saint Pierre et à ses successeurs, et qui ne voyaient en lui rien moins qu'un roi ou un empereur (2). Et c'était là le sentiment que tout le monde avait alors et qu'on continua même d'avoir depuis de la justice de la condamnation prononcée contre Henri par le saint-siége : ce qui a fait dire à Dodechin qu'il était clair pour tout le monde que Henri avait été retranché de l'Église par un juste jugement de Dieu à cause de sa perversité (3). Ce sentiment donc et cette idée arrêtée de tous les gens de bien, en même temps qu'elle nous confirme la justice des décrets de Grégoire et de ses successeurs, doit aussi nous convaincre qu'il n'y eut rien que de juste et de raisonnable dans le fait de la déposition de Henri par ce même pape, puisque cette déposition non-seulement a été confirmée par ses successeurs Urbain II et Pascal II, mais a été de plus approuvée d'un commun accord par tous les catholiques contemporains, et enfin mise à exécution, en vertu d'une délibération commune, par les princes de l'Allemagne.

(1) « Miserabile dictu est tanti nominis, tantæ dignitatis, tanti animi virum sub professione christiana mundum tanto tempore lucratum, nec ad instar cujuslibet pauperis defuncti pium vel compassivum luctum a quavis inter tot christianos persona promeruisse; sed potius universorum tam ibidem quam ubivis vere christianorum corda simul et ora infinito nimis tripudio sui oblitos revera replesse. » Abbas Ursperg., ann. 1106.

(2) « Hic finis, hic exitus, hæc sors ultima Henrici sub vocabulo IV Romanorum imperatoris a suis appellati, a catholicis vero, id est cunctis B. Petro suisque successoribus fidem et obedientiam lege christiana conservantibus, archipirata simul et hæresiarcha, necnon et apostata, persecutorque plus animarum quam corporum competenter dicebatur. » Ursperg., loc. cit.

(3) « Rerum in brevi epilogo onerosam istius viri complector historiam : Henricum hominem perversum et justo Dei judicio ab Ecclesia ejectum omnibus revera constat manifestum. » Dodechinus, ad annum 1106.

§ IV.

LES CATHOLIQUES QUI ONT ADHÉRÉ A GRÉGOIRE VII ET APPROUVÉ LA DÉPOSITION DE HENRI FAITE PAR CE PAPE SE SONT-ILS TROMPÉS DANS LEUR MANIÈRE D'ENTENDRE LES EFFETS DE L'EXCOMMUNICATION.

Sommaire.

1. Fausse opinion attribuée par Bossuet à S. Gebhard et à S. Étienne d'Halberstat sur les effets de l'excommunication.
2. On fait voir quel était au fond le sentiment de ces saints personnages.
3. Leur sentiment mal compris par Bossuet.
4. Les princes excommuniés pour cause d'hérésie perdent leurs droits au trône.

1. Bossuet, ne pouvant nier contre l'évidence des faits que les plus saints personnages de ce temps-là aient approuvé constamment Grégoire dans l'affaire de la déposition de Henri et refusé toujours depuis de reconnaître ce prince pour roi, s'applique à ôter tout crédit à leur témoignage en disant que ce ne fut que par l'effet d'une grossière ignorance touchant les effets de l'excommunication qu'ils se laissèrent entraîner à suivre en cela le pontife romain, persuadés qu'ils étaient que les excommuniés ne pouvaient plus communiquer avec les autres non-seulement dans les choses sacrées, mais encore dans les civiles; et que, comme ils savaient Henri excommunié, ils refusaient en conséquence de le reconnaître pour roi, parce qu'ils croyaient de même qu'on ne pouvait avoir aucun commerce avec lui, ni pour le sacré, ni pour le profane, ni pour rien de ce qui se rapportait à l'administration temporelle de l'État : erreur, ajoute-t-il, que tout le monde s'accorde à reconnaître (1). Et comme il prête ce sentiment erroné à saint Gebhard, évêque de Salzbourg, et à saint Étienne, évêque d'Halberstat, il voudrait faire croire, en se bornant à citer les témoignages de ces deux saints personnages, que tous les autres catholiques du parti de Grégoire étaient généralement du même avis.

2. La vérité est, cependant, que ces saints évêques qu'il nomme, c'est-à-dire Gebhard de Salzbourg et Étienne d'Halberstat, ne se trompaient pas plus que les autres dans la

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VII (al. 3), cap 4, *Per totum*.

manière d'entendre l'obligation d'éviter les excommuniés, mais que c'est lui plutôt qui se trompe en entendant mal leur sentiment. Ces saints évêques savaient fort bien que, de même que tous les délits ne méritent pas la même peine, toutes les excommunications n'entraînent pas à leur suite les mêmes effets; mais que, comme il y en a qui emportent l'interdiction de toutes les choses sacrées et d'autres seulement de quelques-unes, ainsi les unes peuvent n'avoir pour effet que d'interdire aux excommuniés les choses saintes, les autres, comme nous le ferons voir plus loin, de les priver encore de tout commerce civil et politique avec les autres chrétiens. Étienne et Gebhard ne pensaient donc pas qu'il fût défendu par les lois de l'Église de communiquer dans le civil avec toute sorte d'excommuniés, mais seulement qu'il l'était de le faire avec des excommuniés, tels que l'était Henri, pour cause de schisme et d'hérésie. Et que telle fut en effet leur manière d'entendre la chose, c'est ce qui paraît manifestement par leurs propres paroles telles que les a citées Bossuet lui-même; car saint Gebhard, dans l'exposé qu'il fait de l'état de la question, savoir s'il était permis de communiquer en quoi que ce fût avec les excommuniés, parle de cette sorte d'excommuniés qui avaient osé déposer le légitime pape Grégoire dans le conciliabule de Worms, qui s'étaient séparés de l'obéissance due au siége de Rome et du centre de l'unité catholique (1); et il donne pour raison de ce qu'on n'était plus lié par le serment juré à Henri que lui-même avait avec les autres schismatiques refusé la fidélité et l'obéissance au pontife romain. Le sentiment de saint Gebhard s'explique encore davantage par l'exposé qu'il fait des prétentions de Henri et de ses partisans : « On nous dit (il se fait à lui-« même cette objection) que nous avons juré la fidélité au « prince. Si vous voulez lui être fidèles, refusez donc en

(1) « Indiscussum, inauditum, inconvictum, nec confessum vel commonitum Wormatiæ deposuerunt; Guibertum antipapam, vivente vero ac legitimo pontifice Gregorio, in Petri cathedram intruserunt, etc. Ecce omni tergiversatione remota, causæ a nobis expositæ sunt de hoc, quod excommunicatis, quibus illi communicant, non communicamus, etc. »

« même temps la fidélité et l'obéissance au siége apostolique, « appuyez ce refus de serments et de signatures, et persistez à « communiquer avec ceux que le saint-siége a excommuniés; « enseignez en même temps que cela est permis (1). » Les raisons donc pour lesquelles saint Gebhard croyait que ni lui ni le reste des catholiques n'étaient tenus de garder à Henri la foi qu'ils lui avaient jurée et qu'il prétendait lui être toujours due, c'était qu'il s'était révolté contre l'Église, qu'il avait refusé l'obéissance au légitime successeur de saint Pierre, et qu'il avait méprisé les censures fulminées par le pape contre les schismatiques simoniaques. Ce n'était donc pas simplement parce que Henri était excommunié que saint Gebhard croyait n'être plus tenu, non plus que les autres catholiques, de garder la fidélité promise à ce prince, mais de plus parce qu'il était en révolte contre l'Église, qu'il fomentait le schisme et protégeait l'hérésie des simoniaques. C'est dans ce même sens que saint Étienne, évêque d'Halberstat, écrivant à Waltram de Magdebourg, après avoir rapporté les excès d'impiété qui avaient valu à Henri son excommunication, conclut que ce prince ne pouvait plus ni régner ni commander sur les catholiques (2). Et Dodechin, donnant le résumé de ces lettres, dit que le vénérable évêque dicta une lettre où il faisait voir que Henri, étant hérétique et excommunié, ne devait plus être appelé roi (3).

3. Ces saints évêques ne parlaient donc pas de la simple excommunication, mais de l'excommunication fulminée pour cause de schisme et d'hérésie; et ils comprenaient fort bien que toute espèce d'excommunication ne rompt pas les liens de

(1) « Dicitur nobis : Fidelitatem principi jurastis. Si ei fideles esse vultis, fidem domino apostolico et obedientiam abnegate, et illam abnegationem juramento vel scripto firmate, et ab excommunicatis a sede apostolica non abstinete, et non abstinendum docete, etc. » S. Gebhardus Juvaviensis episcopus, *Epist.* ad Herimannum.

(2) « Pro his nefandis malis ab apostolica sede excommunicatus, nec regnum nec potestatem super nos, quia catholici sumus, poterit obtinere. » S. Steph. Halb., *Epist.* ad Waltr.

(3) « Venerabilis episcopus, vocato notario, epistolam dictavit, in qua Henricum hæreticum et excommunicatum, ideoque nec regem dicendum comprobavit. » Dodechinus, ad ann. 1090.

la société civile entre le prince et les sujets, mais seulement celle que porte le saint-siége contre les princes rebelles à l'Église, violateurs de la religion et protecteurs de l'hérésie, tels qu'était Henri; qu'autre chose était d'excommunier un roi pour un scandale public ou pour quelque autre délit non attenant à la religion, autre chose de l'excommunier pour cause de schisme et d'hérésie. Et ainsi Bossuet n'a point sujet d'accuser ces saints personnages d'une crasse ignorance, telle que de ne pas entendre l'état même de la question; mais nous avons bien plutôt sujet de nous étonner que lui-même ou n'ait pas compris ou ait feint de ne pas comprendre leur pensée.

4. Maintenant, croire que ceux qui sont excommuniés pour cause de religion, c'est-à-dire pour s'être révoltés contre l'Église catholique, ou pour avoir abandonné la foi, perdent toute juridiction sur leurs États et tous droits sur leurs sujets, et que ceux-ci sont alors affranchis de tout lien de fidélité envers eux, ce n'est pas là une erreur manifeste, ainsi que l'affirme Bossuet, mais c'est une vérité de tradition et une doctrine fondée sur les divines Écritures, qui nous recommandent de rompre toute société avec les hérétiques (1), enseignée expressément par saint Thomas d'Aquin comme très-certaine (2), décrétée enfin et confirmée, comme nous l'avons vu, par plusieurs conciles généraux. La raison très-forte que nous en avons déjà plusieurs fois donnée, c'est que les rois et les princes catholiques, selon les plus saintes maximes de la philosophie chrétienne, ont une obligation toute spéciale de garder la pureté de la foi dans leurs États et parmi leurs peuples et de défendre l'Église catholique comme ses avocats-nés; lors donc qu'ils manquent à un devoir aussi formel, qu'ils troublent la religion, qu'ils bouleversent et persécutent l'Église, ils per-

(1) « Si quis non obedit verbo nostro per epistolam, hunc notate, et nolite commisceri cum illo, ut confundatur. » II Thess. III, 14. « Si quis hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum, nec ave ei dixeritis. » II Joan., 10.

(2) « Quam cito aliquis denunciatur excommunicatus per apostasiam a fide, ipso facto ejus subditi sunt absoluti a dominio ejus et juramento fidelitatis quo ei tenebantur. » D. Thomas, 2. 2, q. 12, art. 2, *in corpore*. Vide Alphonsum de Castro, *de justa hæreticorum punitione*, lib. II, cap. 6, 7 et 8.

dent le pouvoir qu'ils avaient sur leurs sujets, et les délient eux-mêmes de tout lien de fidélité à leur égard; et il n'est plus besoin pour qu'ils soient légitimement déposés que de la déclaration publique de la puissance écclésiastique, qui fait connaître à tous qu'ils sont déchus de leurs droits au trône à cause de leur révolte contre Dieu et contre l'Église. Cette déclaration est suffisamment exprimée lorsqu'ils sont excommuniés comme hérétiques ou protecteurs de l'hérésie par le pontife romain. Et c'est là ce qu'affirmaient les catholiques avec saint Étienne d'Halberstat contre les schismatiques henriciens, en soutenant que ce prince, excommunié pour ses hérétiques attentats, ne pouvait plus avoir ni royauté ni autorité sur eux, précisément par la raison qu'ils étaient catholiques : *Pro his nefandis malis ab apostolica sedeexcommunicatus, nec regnum nec potestatem super nos, quia catholici sumus, poterit obtinere.*

§ V.

EST-IL VRAI QUE LES ÉVÊQUES ET LES PEUPLES CATHOLIQUES D'ALLEMAGNE RESTÉS FIDÈLES A GRÉGOIRE NE TINSSENT AUCUN COMPTE DE LA DÉPOSITION PRONONCÉE PAR CE PAPE CONTRE HENRI, ET QU'ILS CONTINUASSENT A RECONNAITRE COMME ROI CE PRINCE DÉPOSÉ ?

Sommaire.

1. Soin que prend Bossuet de recueillir, au milieu de la confusion des temps et du conflit des écrivains, des témoignages contraires aux décrets de Grégoire VII. Comment il raisonne sur le récit de l'historien anonyme de Trèves.
2. On fait voir que les princes excommuniés et schismatiques n'ont aucun droit dans l'élection des évêques. Les Églises et les évêques d'Allemagne qui approuvèrent les promotions faites par Henri se rendirent par là complices de son schisme.
3. Brunon loué à tort par l'historien de Trèves. Ce qu'il fit de louable, ce fut de déposer au concile tenu à Rome la dignité épiscopale qu'il avait reçue de Henri et d'accepter la pénitence qui lui fut imposée. Après son rétablissement sur son siége, il ne s'attacha plus au parti de Henri.
4. Théodoric de Verdun, homme d'une foi équivoque. Portrait d'Égilbert, promu par Henri au siége métropolitain de Trèves avec le consentement du seul Théodoric de Verdun.
5. Lourde méprise de Bossuet. La lettre de Henri à Théodoric prouve que celui-ci était intimement lié avec l'empereur en même temps qu'attaché au parti de l'antipape. Il écrit à Grégoire VII une lettre pleine de perfidie. Il consacre Égilbert, tout schismatique et excommunié qu'était celui-ci. Erreurs chronologiques de l'historien de Trèves. Son témoignage ne peut pas être récusé par Bossuet.

1. Bossuet, ayant pris à tâche de renverser l'autorité des décrets de Grégoire en ce qui concerne la déposition de Henri, s'est encore mis en tête d'écrire que les Églises catholiques d'Allemagne, avec plusieurs évêques et autres saints personnages attachés à l'obédience de Grégoire et ennemis du schisme henricien, ne tinrent pas compte de la sentence de déposition prononcée contre ce prince, et continuèrent toujours à le traiter et à le révérer comme roi, même après qu'il eut été déposé de la royauté. Profitant de la confusion des mémoires du temps, du désordre qui régnait alors partout, des contradictions des écrivains contemporains, pour cacher le véritable état des choses et donner quelque apparence de vérité à ce qu'il écrit, recueillant çà et là quelque autorité qui puisse aller à son but, il prétend démontrer que l'église de Trèves, avec son archevêque Brunon, Théodoric, évêque de Verdun, saint Othon, archevêque de Bamberg, l'abbé saint Elminold et enfin l'église de Liége reconnurent Henri, quoique déposé, pour légitime souverain, sans s'être jamais détachés pour cela de l'obéissance due au saint-siége (1). Pour commencer donc par l'église de Trèves, comme nous lisons dans l'histoire anonyme de cette église que l'an 1102, au plus fort de la querelle entre le sacerdoce et l'empire, l'évêque de cette ville étant à nommer, ce fut Henri lui-même qui, sur la demande des habitants et de plusieurs princes, ordonna qu'on prît pour évêque Brunon, fils du comte Arnould, homme de la plus haute naissance, qui fut en effet consacré avec le concours de plusieurs évêques et archevêques (2), il prétend inférer de là que Henri, quoique excommunié et déposé, conservait toujours cette attribution accordée jusque-là aux princes pieux, avec tous les autres droits que l'Église avait coutume de déférer aux légitimes empereurs dans la nomination des évêques (3). Et tout cela pour démon-

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VII (al. 3), cap. 6, 7 et 8.
(2) *Hist. Trevir.*, ad ann. 1102.
(3) « Quodque notandum est, eas partes agente imperatore quæ pridem a piis imperatoribus actæ essent, adeo imperatoris nomine colebatur, atque omnia in designandis olim usu Ecclesiæ regibus attributa deposito etiam et excommunicato principi integra servabantur. » Bossuet, loc. cit., cap. 7 (al. 6).

trer que l'église de Trèves, son archevêque Brunon et beaucoup d'autres prélats catholiques ne tenaient pas compte de la déposition de Henri faite par Grégoire, puisqu'ils le traitaient toujours comme roi et empereur.

2. Il y a de quoi s'étonner que Bossuet, qui nous fait sérieusement cette objection, n'ait pas vu que les habitants de Trèves en demandant à Henri Brunon pour évêque, Brunon lui-même en recevant le gouvernement de cette église des mains d'un prince excommunié et les autres évêques en le consacrant par l'ordre de ce même Henri se déclaraient ouvertement schismatiques. C'est même ce que nous pouvons prouver par les propres principes de ce prélat; car il ne nie pas que Henri ait été justement excommunié par Grégoire, et il avoue que c'était justement et par devoir que les catholiques tenaient pour excommunié ce prince simoniaque et auteur d'un déplorable schisme, et refusaient de communiquer avec lui dans les choses sacrées, en même temps qu'ils regardaient comme injuste et nulle la déposition de Grégoire faite par Henri et continuaient d'obéir à ce pontife (1). Il est obligé de dire de plus que tous ceux qui méprisaient l'excommunication fulminée par le pape contre Henri, qui communiquaient avec ce prince dans les choses sacrées et lui attribuaient des droits qui ne sauraient convenir à des schismatiques n'étaient plus dès lors catholiques, et se trouvaient complices du schisme de ce prince. Comme il est certain d'ailleurs que des schismatiques et des excommuniés, qui sont hors de l'Église et doivent être traités comme des païens et des publicains, ne peuvent avoir aucun droit, ne peuvent exercer aucune attribution dans l'élection des ministres sacrés, il est encore évident que ceux qui demandaient à Henri schismatique et excommunié qu'il leur donnât des évêques, ou qui recevaient de lui des évêchés, ou qui enfin approuvaient les nominations qu'il faisait

(1) « Illud quidem recte, quod Henricum simoniacum et infandi schismatis auctorem pro excommunicato habebant, quod Gregorium ab eo depositum pro vero pontifice colebant, quod Guibertum antipapam ejusque asseclas respuebant, quod iis qui essent excommunicati ipsique adeo regi in malis et in sacris communicare nolebant : hæc recta, sanctaque. » Bossuet, loc. cit., cap. 4.

aux églises vacantes, ou ne croyaient pas qu'il fût validement excommunié, ou participaient à son schisme, ou communiquaient avec lui dans les choses non permises. Et il ne sert de rien ici de recourir à la distinction du sacré et du profane ; car nommer à des évêchés, pourvoir les églises de leurs pasteurs ne sont pas des actes qui puissent appartenir à la puissance civile considérée en elle-même; mais tout ce qui en cette matière peut être attribué aux princes chrétiens et catholiques ne peut leur venir d'ailleurs que de l'autorité et de la concession de l'Église. Bossuet n'ignorait pas tellement l'ancienne discipline et l'ancien droit de l'Église qu'il ne sût parfaitement que c'était le sentiment constant de l'Église pendant plusieurs siècles, exprimé dans le trente et unième des canons dits des Apôtres et répété depuis dans d'autres canons, qu'on devait regarder comme nulle l'élection des prélats qui obtenaient leurs évêchés par l'entremise de la puissance séculière. Il ne pouvait ignorer non plus que Pierre de Marca, cet écrivain dont il fait tant d'éloges, a écrit par allusion à cet ancien droit qu'un nouveau droit avait été conféré aux rois de France par l'Église gallicane, à savoir de requérir leur assentiment et leur approbation pour les élections d'évêques, et qu'il appelait indulgence cette concession (1). Et lui-même, en disant que les églises et les évêques d'Allemagne conservèrent à Henri, quoique excommunié et déposé, les mêmes droits qui étaient attribués aux souverains légitimes *d'après l'usage de l'Église*, fait assez clairement l'aveu que tout le droit que pouvait avoir ce prince de pourvoir de pasteurs les siéges vacants ne pouvait lui venir que de la concession de l'Église. Or, comme il n'y a point de doctrine plus ancienne dans l'Église et en même temps plus certaine que celle qui refuse aux schismatiques et aux excommuniés l'usage de tous priviléges, de tous bénéfices, de tous droits en un mot qui ne

(1) « Hoc autem loco præcipue illud observandum est, jus novum a canonibus gallicanis collatum fuisse regibus, nempe ut eorum voluntas, assensus et approbatio requireretur ad electionem episcopi : quæ quidem indulgentia non omnino abhorrebat a veterum regularum sensu, si discrimen observetur inter potentiam et præsidium, etc. » Petrus de Marca, *de Concordia sac.*, lib. VIII, cap. 9, num. 3.

leur viendraient que de la concession de l'Église, et qui déclare nul et invalide tout ce qu'ils feraient en vertu de tels priviléges ou de tels droits, il est de même certain que Henri, schismatique et excommunié, ne pouvait s'entremettre dans l'élection des ministres sacrés. Et de là concluons que les églises et les évêques qui lui demandèrent de nommer des pasteurs aux siéges vacants ou qui reçurent et approuvèrent les pasteurs nommés par lui connivèrent à son schisme, et ne tinrent pas le compte qu'ils devaient de l'excommunication portée par le saint-siége. Mais de même que Bossuet ne pourrait pas conclure de ce que les églises et les évêques qu'il nomme auraient, sans tenir compte de l'excommunication de Henri, traité avec lui de choses dont il ne leur était pas permis de traiter avec un excommunié que l'excommunication de Henri était nulle ou illégitime, de même, de ce que ces mêmes églises et ces mêmes évêques auraient reconnu pour roi Henri quoique déposé il conclurait vainement la nullité ou l'illégitimité de sa déposition. Et voilà comme ce puissant argument, annoncé avec tant d'appareil par ce grand écrivain, se réduit en poussière et en fumée. Mais, quand même il voudrait encore soutenir que le droit de nommer aux siéges vacants, considéré comme droit de régale, appartenait à ce prince, ce droit néanmoins ne pouvait lui convenir que tant qu'il demeurait dans l'unité de l'Église, et que, participant aux avantages du peuple fidèle, il pouvait prendre à lui seul la part que le peuple entier prenait dans les premiers siècles à l'élection des pasteurs; mais ce droit ne pouvait appartenir à Henri précisément parce qu'il était roi, puisqu'autrement les princes même infidèles et tout à fait étrangers à l'Église pourraient aussi revendiquer ce droit de régale et s'immiscer dans l'élection des ministres sacrés, ce qui choque tout bon sens comme toute idée de convenance. Puisqu'il est donc certain que les schismatiques et les excommuniés, étant aussi les uns et les autres hors de l'Église, ne peuvent prendre part aux actes exclusivement propres à ceux qui sont actuellement dans la communion de l'Église à moins qu'ils ne reçoivent pour cela de l'Église elle-même un privilége tout spécial il est encore certain que Henri, schismatique et

excommunié tout à la fois, ne pouvait s'attribuer aucun droit à l'élection des ministres sacrés, et que ceux qui lui demandèrent ou qui reçurent de lui des évêchés se trompèrent gravement en ce point et devinrent complices de son schisme.

3. Cependant Bossuet se fait fort de l'autorité de l'historien de Trèves, qui, parlant de Brunon promu au gouvernement de cette église par le schismatique excommunié Henri, relève la sagesse et l'habileté de ce prélat, consistant précisément en ce que, dans ce grand démêlé du sacerdoce et de l'empire, il avait gardé la communion avec les catholiques de manière à ne pas se détacher de l'obéissance due à l'empereur, et qu'il ne s'était point souillé par ses rapports avec le parti de l'empereur de manière à encourir pour cela l'indignation des catholiques (1). Mais, quoi qu'il en soit de cet éloge décerné à Brunon par l'historien de Trèves pour avoir tenu le pied, comme on dit, dans deux étriers et avoir conservé le bon accord avec les catholiques et les schismatiques tout à la fois, chose qui du reste ne mérite que le blâme, et surtout telle qu'elle est présentée par cet historien, qui met au même rang les catholiques et les schismatiques, et la communion avec les premiers au même rang que la fidélité à l'empereur, si Brunon a mérité quelques louanges, ce n'est pas pour avoir nagé entre deux eaux, mais pour s'être repenti d'avoir reçu de Henri l'église qu'il gouvernait et d'avoir violé en cela les décrets du siége apostolique. Après une sévère réprimande que lui fit Pascal II, les Pères du concile romain devant qui il se présentait ordonnèrent sa déposition de la dignité d'archevêque; et si ce concile consentit à la lui rendre après trois jours de pénitence, ce ne fut qu'à la condition, qu'il accepta, de s'abstenir trois années durant de l'usage de la dalmatique aux messes solennelles, comme nous le rapporte encore l'historien de Trèves (2). Obser-

(1) « Ita catholicorum amplexus sit consortium ut imperatori debitum non denegaret obsequium; neque ita se Cæsarianorum communione contaminaverit ut catholicorum offensas incurrerit. » *Hist. Trev.*, apud Bossuet, loc. cit., cap. VI.

(2) « Anno autem ordinationis suæ tertio, mense martio, Romam profectus apostolorum gratia et percipiendæ benedictionis magistri causa, invenit dominum Paschalem papam universali synodo præsidentem, papatus sui annum octavum agentem, a quo honorifice susceptus est.... Sed quoniam episcopalia, annu-

vons ici une grossière bévue de cet écrivain ; en rapportant la mort d'Égilbert, prédécesseur immédiat de Brunon, il dit qu'il mourut le 5 septembre 1101 et que le siége resta quatre mois vacant (1), d'où il suit que l'ordination de Brunon se fit au commencement de janvier de l'an 1102. Lors donc qu'il dit ensuite que Brunon se rendit à Rome dans la troisième année de son épiscopat et qu'il y trouva Pascal II présidant son concile général dans la huitième année de son pontificat, il est évident qu'il commet une erreur ; car il est certain que Pascal II fut élevé au pontificat le 13 août 1099 ; et par conséquent, la troisième année de l'épiscopat de Brunon tombant au mois de janvier 1104, son voyage à Rome ne put pas se faire dans la huitième année du pontificat de Pascal II, mais bien dans la sixième, comme l'observe Pagi dans sa Critique (2) : et l'histoire ne dit pas que Pascal ait tenu l'an 1104 aucun concile qui méritât le nom de concile général ; mais ce fut en 1105 qu'il tint au palais de Latran un concile appelé général par quelques écrivains (3). Il est vrai que les collecteurs de conciles placent celui-ci à l'an 1104 ; mais les raisons données par Pagi obligent de le fixer plutôt à l'an 1105 (4). Et quand même on prétendrait que ce qu'a voulu dire l'historien de Trèves, c'est que Brunon vint à Rome après trois années révolues de son épiscopat, c'est-à-dire après janvier 1105 et à l'époque où se tint le concile de Latran, toujours est-il que c'était alors la sixième année du pontificat de Pascal II, et non la huitième, puisqu'il est certain que le concile de Latran fut assemblé au printemps selon l'usage, avant la fin de la sixième année de ce pontificat. Mais Bossuet, sans

lum videlicet et baculum, per manum laicam suscepisset, atque quia ecclesiam dedicasset, et clericos necdum pallium consecutus promovisset, multum aspere correptus est, et, decernente episcoporum ibi congregatorum concilio, pontificatus officium deposuit, quod tamen ipsis intervenientibus, quia discretio ejus et prudentia officio et tempori congruens erat, post triduum non sine admissorum pœnitentia recuperavit : injuncta ei pœnitentia ut quoties in spatio trium annorum proximorum missarum solemnia celebraret dalmatica non uteretur, quod ipse humiliter implevit. » *Hist. Trev.*, apud Dacherium, tom. II Spicileg. edit. Paris. 1723, pag. 220 et seq.

(1) *Hist. Trevir.*, loc. cit.

(2) Pagius, ad annum Christi 1104, n. 11.

(3) Eadmerus, lib. IV novorum .

(4) Vide Pagium, ad annum 1105, n. 4 et seq.

faire attention à cette erreur de son historien, veut que nous apprenions de lui que Brunon ne fut pas réprimandé par le concile romain pour être resté fidèle à Henri après sa déposition et pour avoir continué à le considérer comme roi, mais pour avoir reçu de ses mains, contrairement aux décrets apostoliques, l'investiture de son évêché par l'anneau et la crosse, ce qui avait été défendu sous de très-graves censures par Grégoire VII et par Urbain II, son successeur ; et de là il infère que si Brunon avait été promu canoniquement au siége de Trèves, même par les mains de Henri, il n'aurait essuyé aucun reproche du concile romain. D'un autre côté, je ne puis comprendre et il me paraît tout à fait incompréhensible comment l'Église romaine aurait pu approuver les promotions d'évêques faites, même sans simonie, par un prince schismatique et excommunié. Je ne sais non plus quel besoin il y avait que le concile romain punît Brunon pour avoir reconnu et servi Henri comme son roi après sa déposition, puisqu'il le punissait pour avoir consenti à une action à laquelle ce prince ne pouvait prétendre avoir droit qu'en qualité de roi, et qu'aussi les schismatiques ne lui attribuaient le droit de faire qu'à un titre semblable. Le concile n'avait d'ailleurs point à se mettre en peine d'exiger de Brunon qu'il se séparât du parti de Henri du moment où il le voyait abjurer le schisme et recevoir la pénitence qu'on lui imposait pour obtenir sa réconciliation avec l'Église romaine, qui ne considérait ce prince que comme un schismatique et un usurpateur. Qu'ensuite Brunon, rentré en Allemagne, ait continué de rester fidèle à Henri déposé par le saint-siége, c'est ce que Bossuet ne prouvera jamais par l'historien de Trèves, dont les paroles doivent s'entendre de Henri V, fils du schismatique Henri IV, qui venait d'être expulsé définitivement du trône par les princes d'Allemagne et remplacé par son fils, ce qui arriva l'an 1106. Ou, pour mieux dire, si Brunon était à Rome en 1105, il ne pouvait plus, de retour en Allemagne, avoir lieu de garder la fidélité à Henri déposé, puisque ce prince en cette même année 1105, excommunié de nouveau et jugé indigne du trône dans l'assemblée tenue à Mayence par tous les princes et les prélats de l'Allemagne que

présidaient les légats du siége apostolique, fut contraint de céder à son fils la couronne et le sceptre avec les autres marques de la dignité impériale, comme le rapporte Conrad d'Ursperg (1). Que Brunon lui-même ait concouru avec les autres princes et prélats à transférer l'empire à Henri V, fils du vieux roi déposé, c'est ce que nous indique assez clairement l'historien même de Trèves, lorsqu'il dit que Henri le Jeune, devenu le successeur de son père, fut confié aux soins de ce même Brunon, nommé son gouverneur, pour apprendre sous sa direction à administrer saintement et avec équité les affaires de l'État (2).

4. Après Brunon, archevêque de Trèves, Bossuet met en avant Thierry, évêque de Verdun, et voudrait nous faire croire, en s'aidant de nouveau du témoignage de l'historien de Trèves, que ce prélat, surnommé le Grand, ne laissa pas, quoique fort attaché à Grégoire VII, de reconnaître Henri même, déposé pour son légitime souverain, et cela avec l'approbation du pape lui-même, auprès duquel il eut à traiter l'affaire d'Hériman, évêque de Metz, connu pour sa fidélité à Grégoire VII (3). Mais ici encore ce savant prélat a dérogé, pour ne rien dire de plus grave, à sa perspicacité ordinaire, puisque la suite du récit de cet historien fait voir que ce Thierry était un schismatique ou du moins un homme d'une foi douteuse, qui pour se mettre en garde contre tout événement, tenait à être bien vu de tous les partis. Ce que va rapporter de lui notre historien est la preuve de ce que je viens de dire. Il se met donc à raconter que, comme on avait coutume de lire publiquement dans les églises catholiques d'Allemagne les énergiques décrets de Grégoire VII contre les simoniaques acheteurs ou vendeurs de dignités ecclésiastiques, aussi bien que contre les clercs incontinents, un nommé Égilbert, prévôt d'une église cathédrale de Bavière, un jour qu'on

(1) Conradus, abbas Urspergensis, ad ann. 1105.

(2) « Defuncto imperatore, communi consilio principum curiæ regiæ, vicedominus æffectus est, et regnum regnique heres, Henricus videlicet hujus nominis quintus rex adhuc adolescens, circa annos viginti ei committitur, ut et regnum sua providentia disponeret, et hæredem regni morum suorum honestate et disciplina, qua præ omnibus pollebat, informaret, etc. » *Hist. Trevir.*, apud Dacherium, loc. cit.

(3) Bossuet, tom. I, pag. 2, lib. VII (al. 3), cap. VII

publiait ces décrets comme de coutume, osa, devant tout le public, contredire effrontément son évêque, et faire voir par là qu'il était travaillé du même mal et engagé dans les liens de la même excommunication que tout le parti de Henri (1). Il rapporte ensuite que l'évêque, ayant trouvé Égilbert incorrigible dans son attachement au parti des simoniaques, le retrancha de l'Église en le frappant d'une excommunication dont il réserva au pape de l'absoudre (2), et que celui-ci, après avoir quelque peu hésité sur le parti qu'il avait à prendre, résolut de se transporter à Rome; mais que, n'ayant pas voulu le faire sans le conseil de Henri, il reçut de ce prince quelques commissions à porter à l'antipape, en se détachant ainsi du pape légitime (3); qu'à son retour de Rome, ayant appris que le siége archiépiscopal de Trèves était vacant par la mort d'Oudon et que le roi Henri s'était rendu dans cette ville pour nommer le nouveau pasteur, il jugea à propos de diriger à la hâte ses pas du même côté pour voir s'il pourrait, en récompense des services qu'il avait rendus au prince, obtenir l'honneur de l'épiscopat (4); qu'après que plusieurs sujets très-dignes de remplir cette place eurent été proposés par le clergé et par le peuple de Trèves, sans qu'aucun d'eux fût du goût du roi, parce qu'aucun n'avait acheté à prix d'argent sa bienveil-

(1) « Per idem tempus fuit in civitate Batavia de optimatibus Bajoariæ ex clero quidam præpositus majoris ecclesiæ nomine Egilbertus, qui vice quadam, cum episcopus illius loci, sicut aliarum civitatum episcopi, ex præcepto romani pontificis supramemoratum decretum in ecclesia sua recitaret, ausu temerario illi in faciem restitit, palam dans cunctis intelligere quoniam et ipse cum henricianis vinculo teneretur anathematis. » *Hist. Trevirensis.*

(2) « Cum videret eum episcopus incorrigibiliter simoniacæ parti et nil penitus ecclesiasticæ assentire, jussit eum a communione Ecclesiæ alienum existere usquedum universali papæ præsentatus unitati Ecclesiæ per ipsum meruerit sociari. » *Ibid.*

(3) « Proinde, cum diutius intra se hæsitaret, demum ei voluntas proficiscendi Romam incidit. Verumtamen rege inconsulto ire illo noluit; a quo rege accepta ad eum quem superpositum papæ diximus mandata detulit, et ab universali (papa) penitus declinavit. »

(4) « In redeundo audivit Udonem fideli dignum memoria Treberensium episcopum vita decessisse, et ob id regem Treverim advenisse, ut alium in locum ejus debuisset substituere, et hac fama comperta, quamplurimum iter acceleravit, intra se cogitans, si forte eo maturius potuisset pervenire, pro impensa sæpius regi servitute hunc et honorem posse subsistere, quod et factum est. » *Ibidem.*

lance, Égilbert survint alors, et qu'il n'eut pas plus tôt parlé au roi que celui-ci le proposa pour cette métropole (1) ; enfin, que de tous les évêques présents il n'y eut à consentir à cette élection que Thierry, surnommé le Grand, évêque de Verdun, avec une partie du peuple. Puis, sans perdre de temps, le roi donna à Égilbert l'investiture de cette église le 6 janvier 1078, malgré les murmures de tous les autres évêques, notamment d'Hériman de Metz, et du clergé, et de tout le reste du peuple (2). Or c'est ce Thierry le Grand que Bossuet voudrait nous faire passer pour un catholique très-attaché au saint-siége, et qui n'a pas eu honte de braver les murmures de ses collègues, du clergé et de la plus saine partie du peuple, en approuvant lui seul, avec une sacrilége complaisance, la nomination d'un simoniaque excommunié à la principale métropole de l'Allemagne et en donnant son consentement à une investiture laïque contre la défense portée par Grégoire VII dans un concile récemment tenu à Rome ; et c'est de cet excellent prélat que Bossuet veut que nous apprenions que la déposition de Henri ne fut pas approuvée par les évêques catholiques attachés à Grégoire.

5. Mais, avant d'aller plus loin, relevons encore ici une autre méprise non moins considérable commise par Bossuet, qui, faisant observer, en conséquence du récit de ce même historien, qu'il se trouvait à Trèves avec Henri plusieurs évêques unis de communion avec Grégoire, tels qu'Hériman de Metz, pour nom-

(1) « Porro, cum imperator jussisset ut quem sibi placere cognoscerent hunc episcopum eligerent, et clerus unus post unum ex ipso eorum consortio hoc utique honore dignissimos exhiberent, rex autem quotquot nominassent nullum eorum sibi placere dixisset, nullus enim benevolentiam ejus digna taxatione prævenerat ; jam in eligendo tribus diebus exactis, et quarto nihilominus die ad idem congregatis omnibus, tanquam a Deo missus (Egilbertus), si tamen dici potest a Deo dirigi via hominis qui culpa sua meruit ab Ecclesiæ communione suspendi, venit, et locutus est regi de his quæ habebat in mandatis ; quibus finitis, dixit rex : Quoniam diu in eligendo episcopo concordare non possumus, saltem in hunc conveniamus. »

(2) « Et consensit ei ex episcopis qui causa electionis advenerant solus Theodoricus Virdunensis, qui cognomento Magnus vocabatur, et pars aliqua populi Treberensis. Rex autem nihil immoratus investivit eum, dans ei annulum et baculum sub die octavo idus januarii anno dominicæ Incarnationis 1078. Pontifices vero Herimannus Metensis, et Bibo Tullensis, et residuus clerus, et populus quantum in ipsis erat non accesserunt. » *Ibidem.*

mer un nouveau pasteur à cette Église métropolitaine, en conclut que ces évêques reconnaissaient Henri, quoique déposé, pour leur légitime souverain et qu'ils étaient disposés à approuver les nominations qu'il ferait canoniquement des sujets à élire pour les évêchés. Mais Bossuet aurait dû se rappeler que Henri en 1078 se trouvait absous de l'excommunication qu'il avait encourue en 1076, puisqu'il en avait reçu l'absolution à Canossa en 1077, au moment où l'année de son exclusion de l'Église allait être révolue, ainsi que nous l'avons fait voir plus haut et que l'affirme le prélat lui-même (1). Or, que Henri, rétabli dans la communion de l'Église, quoique sans l'être en même temps dans la possession actuelle de son royaume par une décision expresse du pape, conservât tous ses titres et tous ses droits au trône en attendant que la question en fût décidée dans une assemblée générale, c'est ce que nous avons déjà en partie démontré et ce que nous confirmerons plus loin par des preuves invincibles. Grégoire ayant traité Henri comme roi depuis cette année 1077 qu'il le releva de son excommunication jusqu'à l'an 1080 qu'il l'excommunia de nouveau et le déposa irrévocablement, les évêques de l'Allemagne pouvaient bien aussi lui obéir comme à leur souverain. Il n'y a donc point à s'étonner qu'Hériman et d'autres évêques catholiques attachés à Grégoire se soient trouvés avec Henri en 1078 pour concourir à l'élection du nouvel évêque de Trèves, puisqu'à cette époque Henri était en communion avec l'Église romaine, qui elle-même ne le considérait point comme déchu du trône. Et ces mêmes évêques auraient approuvé l'élection qu'il leur proposait pour cette Église si cette élection était tombée sur un sujet qui en fût digne, ou si elle n'eût pas été entachée de simonie et flétrie par l'abus des investitures. Bossuet avait donc à faire voir qu'Hériman et les autres évêques catholiques reconnaissaient Henri pour légitime souverain depuis même que ce prince eut été déposé pour la seconde fois, en 1080, dans le nouveau concile tenu à Rome. Mais c'est ce qu'il ne pourra prouver d'autres évêques que de Thierry, évêque de Verdun, homme à mon avis pire que les

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. IV, (al. I, sect, I), cap. IX.

schismatiques, puisqu'en condescendant à toutes les volontés les plus impies de Henri et en se maintenant en bon accord avec l'antipape Guibert il n'en feignait pas moins de s'entendre avec Grégoire. Tout cela, nous l'apprenons du témoin même qui nous est opposé par Bossuet, c'est-à-dire de l'historien anonyme de Trèves, qui, après avoir dit qu'Égilbert passa trois années depuis son élévation sur le siége de Trèves sans pouvoir être sacré, parce que les évêques suffragants s'y refusaient, ajoute que Henri à son retour de Rome, d'où il venait de chasser le pape Grégoire VII non sans répandre beaucoup de sang et où il avait fait élire l'antipape Guibert de Ravenne sous le nom de Clément, écrivit le plus confidentiellement qu'il lui fut possible et avec des témoignages d'une affection toute particulière à Thierry, évêque de Verdun, qu'il avait dans son intimité, pour le presser vivement de sacrer Égilbert (1). Il rapporte en même temps le contenu de la lettre de Henri, dans laquelle ce prince l'informait qu'il avait chassé Grégoire de son siége pontifical pour mettre à sa place Guibert de Ravenne, et que ce dernier l'avait sacré empereur; puis il conclut ainsi : « Empressez-vous donc de vous rendre auprès de nous, afin de « nous réjouir de votre présence. De plus, l'apostolique Clé- « ment (c'est-à-dire l'antipape Guibert) vous commande, et « Henri empereur vous commande avec lui par l'amour que vous « nous portez, d'user de diligence, pour consacrer l'arche- « vêque de Trèves (2). » L'historien continue ensuite sa narration en disant que Thierry, quand il eut reçu cette lettre, quoique résolu en lui-même à faire la volonté du roi, mais effrayé de la difficulté de l'entreprise, et dans la crainte qu'il avait d'encourir l'indignation des catholiques, prit le parti d'écrire au pape Grégoire VII pour obtenir de lui la permission de consacrer Égilbert, et qu'afin de se faire mieux accueillir auprès de ce pontife il lui recommanda de plus la cause d'Hé-

(1) *Hist. Trevir.*, apud Dacherium, tom. II Spicileg., pag. 217. col. 1.

(2) « Studeas ergo ad nos venire, ut tuo nos adventu lætificare possis. Insuper tibi mandat apostolicus Clemens et Henricus imperator ut sicut nos diligis, ita archiepiscopum Trevirensem velociter consecrare festines. » Epist. Henrici IV ad Theodoricum Virdunensem, apud anonymum scriptorem *Hist. Trevir.*, loc. cit.

riman, qu'il savait lui être très-attaché et qui pour cela même avait été expulsé de son siége par Henri (1). Mais comme le temps approchait où il devait paraître en présence de Henri, sans attendre la réponse de Rome, il va à Mayence, et y ayant trouvé quelques évêques henriciens qui allaient à la rencontre du prince, il les prie, à défaut d'Hériman de Metz et de Bibon de Toul, qui refusaient leur concours pour la sacrilége ordination d'Égilbert, de l'assister eux-mêmes à cette cérémonie. Ce fut ainsi qu'à l'aide de quelques évêques henriciens il réussit enfin à sacrer un simoniaque, un schismatique, un excommunié (2). Voilà quel était ce grand Thierry, dont Bossuet fait valoir le nom avec tant d'orgueil pour prouver que les évêques attachés à Grégoire tinrent pour nulle la déposition de Henri. Mais sans demander à l'historien de Trèves quel était ce Thierry tant loué par Bossuet, on peut l'apprendre plus facilement encore de l'historien des évêques de Verdun, qui rapporte ses actions. Il est clair par le récit de ce dernier écrivain que Thierry suivit avec les autres henriciens le parti de l'antipape Guibert, qu'il persécuta les catholiques attachés au pape légitime, mais qu'à la fin de sa vie il abjura le schisme et demanda de pouvoir être réconcilié avec le saint-siége (3). Voici le récit de cet

(1) « Has igitur litteras cum præfatus Theodoricus acceptas legisset, voluit quidem quod petebatur libenter implere; sed attonitus rerum magnitudine... ne forte adversus eum exinde possent idoneæ accusationes consurgere, congruum duxit super hoc litteras mittere romano pontifici, etc. » *Hist. Trevir.*, loc. cit.

(2) « Denique... appropinquante termino quo se rex venturum per epistolam suprascriptam ipsi mandaverat, sicut jussus fuerat venire ei obviam parabat, veniensque Moguntiam, ibi forte complures episcoporum in occursum regis euntium reperit, ad quos facta oratione, quoniam confratres sui suffraganei supranominati episcopi Herimannus et Bibo Tullensis, metropolitani sui... consecrationi intervenire noluissent, petivit ab ipsis ut causa charitatis sibi eos cooperatores fieri, et obtinuit. Itaque, assumptis secum his qui plus cæteris erga ipsum benigni esse videbantur, convenit ejusdem sedis archipræsulem, et Egilbertum consecravit episcopum. » *Hist. Trevirensis.*

(3) « At Henricus, super hoc infensus, Romam bello petit, ipsum papam... Roma exturbavit, et geminata injustitia quemdam Witbertum Ravennatem pseudopontificem, qui per septem annos apostolicæ sedis inobediens rebellis et anathematizatus fuerat, cathedræ ejus intrusit. Tunc omne regnum in se divisum est, tunc omnis civitas in duas partes separata est : aliis causam Cæsarianæ curiæ, aliis sanctæ sedis apostolicæ defendentibus... In hac quoque urbe duæ partes factæ sunt. Episcopus siquidem (Theodoricus), male a suis inductus, vel

autre historien : « Mais Henri indigné porte la guerre jusqu'à « Rome, et en expulse le pape lui-même... et par une dou- « ble injustice il met à sa place un certain Guibert de Ra- « venne, nouvel antipape, qui, rebelle depuis sept années aux « ordres du siége apostolique, en avait été excommunié. Alors « tout royaume devint divisé contre lui-même, toute ville fût « partagée en deux camps, les uns prenant parti pour l'em- « pereur, les autres pour le saint-siége... Il y eut aussi deux « partis dans cette ville (de Verdun). Car l'évêque (Thierry), « mal conseillé par les siens et cédant soit à un sentiment d'af- « fection, soit à la crainte que le prince pouvait lui inspirer, « se laissa engager dans le parti de l'empereur, tandis que le « vénérable Rodolphe (ou Raoul, abbé de Saint-Viton), avec ses « moines, resta fidèle au parti du saint-siége. C'est ce qui rom- « pit la vieille amitié qu'ils se portaient l'un à l'autre, telle- « ment que l'évêque, après avoir fait essuyer à l'abbé et à ses « moines mille mauvais traitements, les chassa de cette église. » Puis continuant à raconter l'invasion du monastère, les vio- lences commises par Thierry contre les religieux, l'hospita- lité qui leur fut donnée par Gérosion, abbé de Dijon, l'historien ajoute que ce même Gérosion fit part à Raoul du privilége apos- tolique de réconcilier à l'Église catholique tous ceux qui renon- ceraient au schisme dans les trois évêchés de Verdun, de Metz et de Toul. Il dit ensuite les vexations exercées par Thierry contre les catholiques fidèles au pape légitime, et il finit sa

amore, vel timore principis nimis depressus, declinavit post partes Cæsaris; venerabilis vero Rodulphus cum suis fratribus apostolicæ sedis studiosus adhæsit. Hinc inter suos soluta est vetus illa amicitia, adeo ut episcopus abbatem cum suis plurimis injuriis affectos ab ecclesia hac perturbaverit... Rodulpho autem abbati apostolicum privilegium dedit omnes ab henriciano schismate resipiscentes reconciliandi in tribus episcopatibus Virdunensium, Metensium et Tullensium... Sed episcopum tandem senectute et nimia gravedine fessum dum extremus dies urgeret, nec adesset qui apostolicæ sedi eum reconciliaret, abbas Rodulphus ad eum reconciliandum duos de suis monachis direxit, Gerardum, quondam archidiaconum, et Gebertum.... Quos ille lecto suo assistentes nutibus, quia loqui non poterat, mox salutavit, reconciliari petiit, et meruit : eis enim offensas ejus in apostolicam sedem per capitula proponentibus, ipse ad singula supplicibus oculis, manibus et tunsione pectoris, similis pœnitenti culpam fateri, et veniam petere videbatur,... hinc ab eis absolutus post paululum expiravit. » *Histor. episcoporum Virdunensium*, apud Dacherium, tom. II Spicileg., edit. Paris., 1723, pag. 245, col. 1

narration en disant que, comme Thierry, accablé de maux et de vieillesse, voyait approcher sa fin, et ne trouvait personne pour le réconcilier au saint-siége, « l'abbé Raoul lui envoya deux « de ses moines, nommés Gérard et Gerbert, et que quand ils « furent près du lit du malade, comme celui-ci ne pouvait leur « parler, il les salua par signes, leur demanda de la même ma- « nière à être réconcilié, et obtint d'eux cette grâce. Car ces « bons religieux se mirent à lui proposer par articles la confes- « sion des offenses dont il se trouvait coupable envers le saint- « siége, et il leur répondait à chaque article par le mouvement « de ses yeux, par celui de ses mains et par les coups qu'il se « donnait sur la poitrine, de manière à ne laisser aucun doute « sur l'aveu qu'il faisait de ses fautes et sur le pardon qu'il « en demandait; et peu de temps après qu'ils l'eurent ab- « sous il expira. » Voilà tout ce que nous apprend de Thierry de Verdun l'auteur de sa vie. On voit clairement par tout cela que, si Bossuet ne s'était pas laissé emporter par la prévention à croire favorable à sa cause tout ce qui s'offrait de prime abord à sa vue, il n'aurait pas compté cet évêque au nombre de ceux qui, dans ce grand démêlé entre le sacerdoce et l'empire, se rangèrent du côté du saint-siége. Mais ce que nous avons rapporté de Brunon et de Thierry sur la foi de l'historien de Trèves, nous ne l'avons fait qu'invité en quelque sorte par Bossuet, qui prétendait faire valoir contre nous le témoignage de cet historien, quoique du reste son témoignage ne puisse pas être adopté sans réserve, sous le rapport en particulier de la chronologie, puisque nous en avons relevé sous ce même rapport de graves erreurs, et qu'à celle que nous avons signalée du voyage de Brunon à Rome rapporté par cet historien à la huitième année du pontificat de Pascal nous pouvons encore ajouter cette autre, qu'Égilbert serait allé à Rome avant l'an 1078, à l'époque de sa promotion à l'archevêché de Trèves, pour traiter avec l'antipape par l'ordre de Henri, tandis qu'il est certain que Henri ne suscita ce schisme monstrueux dans l'Église romaine qu'après l'an 1080, qu'il fut déposé pour la seconde fois par Grégoire, et trois ans après qu'Égilbert avait été élevé sur le siége de Trèves, comme on le voit

clairement par la lettre de Henri à Thierry de Verdun, rapportée par ce même historien anonyme de Trèves. Mais quoique ces réserves bien fondées nous autorisent à récuser un tel témoignage, s'il tendrait à prouver contre nous, elles n'autorisent pourtant pas Bossuet à le récuser lui-même lorsqu'il prouve contre lui; car c'est un principe reçu dans les tribunaux qu'un témoignage invoqué est péremptoire contre celui qui l'invoque quand il lui est contraire.

§ VI.

ON RÉPOND AUX TÉMOIGNAGES DE SAINT OTHON, ÉVÊQUE DE BAMBERG, DE SAINT ERMINOLDE, ABBÉ, ET DE L'ÉGLISE DE LIÉGE, ALLÉGUÉS PAR BOSSUET CONTRE LES DÉCRETS DE GRÉGOIRE VII RELATIFS A LA DÉPOSITION DE HENRI.

Sommaire.

1. On explique la lettre de saint Othon à Pascal II, en faisant voir que cet évêque fut quelque temps schismatique en suivant le parti de Henri.
2. Bientôt il déteste le schisme, se soumet à la pénitence, rompt tout à fait avec le parti de Henri, et reconnaît dans le pontife romain un pouvoir supérieur à celui des rois.
3. En quel sens les catholiques pouvaient appeler empereur Henri, sacré en cette qualité par un antipape.
4. L'abbé saint Erminolde refuse de prêter obéissance à Henri sous sa qualité d'empereur. Raisonnement mal fondé de Bossuet sur la conduite de cet abbé, et sur ce qu'en rapporte l'auteur de sa vie.
5. On prouve que la lettre du clergé de Liége contre Pascal II était schismastique.

1. Après avoir fait voir combien Bossuet a été mal inspiré en alléguant les témoignages que nous venons de rapporter, pour prouver que les églises et les prélats de l'Allemagne restés fidèles à Grégoire ne laissaient pas de garder l'obéissance à Henri, quoique excommunié et déposé par ce pape, examinons maintenant s'il a été plus heureux dans les autres preuves qu'il prétend en fournir. Il dit donc que saint Othon, évêque de Bamberg, quoiqu'il refusât de recevoir l'investiture de cet évêché des mains de Henri, n'en continua pas moins à le reconnaître toujours pour son légitime roi et empereur; qu'ainsi, écrivant à Pascal II en 1102, il s'exprima en ces termes: « Attaché pendant quelques années au service de monsei-

« gneur l'empereur et trouvant grâce à ses yeux, j'ai refusé « plus d'une fois l'épiscopat qu'il voulait me donner, parce « que je regardais comme suspecte l'investiture reçue des « mains du roi ; mais voilà que, revenant pour la troisième fois « à la charge, il m'a ordonné pour l'évêché de Bamberg. Je « n'y resterai point cependant, à moins qu'il ne plaise à Votre « Sainteté de m'en investir et de me consacrer pour cette « église (1). » Le pape, ayant reçu cette lettre, répondit à Othon avec bonté pour le féliciter de sa résolution, et lui enjoignit de se rendre près de lui pour être sacré de ses mains, sans lui faire aucun reproche de ce qu'il reconnaissait Henri déposé pour son roi et son empereur. Bossuet et Noël-Alexandre triomphent de cette anecdote (2), et en concluent que non-seulement ce saint évêque, mais encore Pascal lui-même tenaient pour nulle la déposition de Henri. La vérité est cependant que tous les deux se trompent grandement sur ce point ou qu'ils veulent tromper les autres à plaisir en supprimant tout ce qui pourrait nous renseigner sur le véritable sens des paroles de ce saint prélat. Qu'on sache donc bien qu'Othon fut à la vérité un très-saint personnage, mais pourtant un homme sujet comme les autres à faillir. Pendant les quelques années qu'il remplit auprès de Henri l'office de chancelier, il fut aussi, comme le rapporte l'abbé d'Ursperg, attaché au schisme de ce prince; et c'est ce qui a fait dire au cardinal Baronius que le changement de ce grand homme fut l'ouvrage de la droite de Dieu (3) ; car du moment où il fut placé sur le siége de Bamberg il commença à détester le schisme, et reconnut le légitime chef de l'Église. Qu'Othon ait été en effet schismati-

(1) « In obsequio domini mei imperatoris per aliquot annos degens, et gratiam in oculis ejus inveniens, suspectum habens in manu regis investituram, semel et iterum, cum dare vellet, episcopatum renui; nunc vero jam tertio in Bambergensi episcopatu me ordinavit; in quo tamen minime permanebo, nisi vestræ complaceat sanctitati per vos me investire et consecrare. » *Epist. Ottonis Bambergen. ad Paschalem II*, apud Canisium, tom. II antiq. Lection., et Baronium, ad annum 1102.

(2) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VII (al. 3), cap. VII.

(3) « Porro cognita est in eodem Ottone electo mutatio dexteræ Excelsi : siquidem execratus mox schisma verum in Ecclesia catholica caput agnovit. » Baronius, ad annum 1102.

que tandisqu'il était chancelier de Henri, c'est ce que prouvent les paroles suivantes de Léon d'Ostie au sujet de Didier, abbé du mont Cassin, qui, lorsqu'il parut devant l'empereur, « comme « plusieurs évêques et autres personnages distingués de ses « amis et le chancelier même de l'empereur s'avançaient « à sa rencontre, leur refusa à tous le baiser, et ne voulut ni « prier, ni manger ou boire avec aucun d'eux (1). Il est évident d'après ce fait, sur lequel d'ailleurs nous reviendrons dans la suite, que Didier vit dans la personne du chancelier de Henri, c'est-à-dire d'Othon, un schismatique et un excommunié, en lui refusant les témoignages et les offices même civils qu'on ne refuse qu'aux excommuniés. Il n'est donc point étonnant que ce grand homme, sorti à peine du schisme, appelât Henri son empereur et son seigneur dans sa lettre à Pascal II, cette manière de parler pouvant se rapporter au temps de son schisme, où il servait ce prince en qualité de chancelier et le reconnaissait pour son légitime souverain; et on ne doit pas attacher beaucoup d'importance à ce que Pascal, heureux d'avoir fait la conquête d'un homme de ce mérite, s'abstint de relever l'inexactitude de son expression; car, voyant qu'il le reconnaissait pour pape légitime, qu'il refusait de recevoir des mains de Henri l'investiture de son évêché, qu'il protestait enfin ne vouloir garder l'épiscopat qu'on lui avait offert qu'à condition d'en recevoir l'investiture du pape avec l'onction épiscopale, quel ombrage pouvait-il concevoir d'un simple mot qui témoignait son respect pour son ancien maître, et rien de plus?

2. Mais une fois sorti du schisme, ce saint évêque rompit tous les liens qui l'attachaient à Henri. C'est ce que prouve assez clairement ce qu'ajoute l'auteur contemporain de sa vie, éditée par Henri Canisius, qu'Othon s'étant présenté à Anagni devant le souverain pontife, les personnes honorables qui l'accompagnaient expliquèrent au pape les vœux de l'église de Bamberg

(1) « Dum multi sibi episcopi, et honorati viri, amici etiam sui quamplurimi, et imperatoris cancellarius occurrissent, neminem osculatus est, cum nullo eorum simul oraverit, comederit aut biberit. » Leo Ostien., in *Chronic. Cassinen.*, lib. III, cap. L.

en faveur de l'élu (1), sans rien dire de l'empereur qui l'avait promu à cet évêché; et qu'Othon, se repentant d'avoir prêté son consentement à sa promotion faite par Henri, demanda pardon de son erreur, déposa aux pieds du pape l'anneau et le bâton pastoral, et, tout en s'excusant de son erreur sur ce qu'elle était moins le fait de sa propre volonté que de l'ascendant d'autrui, il demanda de n'en subir pas moins la peine selon la rigueur des canons (2). Tout cela montre certainement que ce saint homme avait renoncé non-seulement au schisme, mais encore à tout service et à toute dépendance à l'égard d'un prince devenu le chef des schismatiques. Mais puisque Bossuet et Noël-Alexandre ont été si bien aux aguets de quelques expressions employées par saint Othon dans sa lettre à Pascal II, parce qu'elles leur semblaient favoriser leur sentiment, pourquoi n'ont-ils pas de même remarqué les autres expressions qui précèdent celles-là et qui renversent par la base leur nouvelle et imprudente opinion? Sans parler du titre d'*évêque universel* (3), qu'Othon donne à Pascal et qui doit beaucoup molester ces deux écrivains français, il commence ainsi la lettre dont il est question : « Puisque la dignité de l'Église et la « religion même repose tout entière sur Jésus-Christ, sa pierre « fondamentale, et sur Pierre, son disciple, et après lui sur « ses successeurs, j'ai cru que ce serait être insensé que de « m'écarter de cette ligne, de me retirer de dessous ce sceptre « d'équité, sceptre fait pour diriger les rois, les pontifes et « toutes les puissances établies dans l'Église (4). » Othon recon-

(1) « Porro viri honorati, qui cum eo erant, data et accepta salute dominum apostolicum etiam ex parte salutant Ecclesiæ Bambergensis, subdentes petitionem et vota pro electo. » Vita Ottonis, lib. I, cap. VI, apud Canisium, loc. cit.

(2) « Otto vero nihil cunctatus ordinem et modum ascensionis aperit, fatetur omnia, baculum ponit et annulum ad pedes apostolici, temeritatis vel errati veniam petit, insinuans tamen non voluntate sua, sed potestate factum aliena; pro quo et severius in se canonicæ districtionis sibimet imprecatur ultionem. » Vita Ottonis, loc. cit.

(3) « Domino et patri suo Paschali, sanctæ et universæ sedis universali episcopo. » Epist. Ottonis Bamberg. ad Paschalem II, apud Baronium, ad ann. 1102.

(4) « Quia totius ecclesiasticæ dignitatis ac religionis firmamentum in Christo Petra est, et in Petro ejus discipulo et ejus successoribus, idcirco ab hac linea

naît donc dans le pontife romain, successeur de saint Pierre et vicaire de Jésus-Christ, un pouvoir qui est comme un sceptre s'élevant au-dessus non-seulement des dignités ecclésiastiques, mais encore des souverainetés séculières; que c'est à ce pouvoir qu'il appartient de diriger par rapport au but de notre sainte religion non-seulement les opérations du sacerdoce, mais encore les actes propres de la royauté même; et en écrivant sur ce ton à Pascal, dans le moment même où il lui témoigne ne vouloir pas garder l'église qu'on lui a donnée à gouverner qu'il n'en ait reçu l'investiture de ses mains avec l'onction épiscopale, c'est comme s'il confessait que le pouvoir déployé par le pape contre Henri était légitime, puisqu'il entre dans les attributions de ce pouvoir de redresser au besoin les peuples et les rois lorsqu'ils s'écartent de la sage direction que l'Église leur prescrit.

3. D'ailleurs, si parce qu'Othon, en écrivant au pape, a donné à Henri le titre d'empereur on veut en inférer qu'il ne croyait pas Henri validement déposé, on pourra par la même raison en conclure aussi qu'il reconnaissait comme légitime l'autorité de l'antipape Guibert, et que Pascal, en ne réprouvant pas ce sentiment, était censé l'approuver. Car il est certain que, d'après l'usage de ces temps-là, aucun roi d'Allemagne ne pouvait être légitime empereur ni en prendre le titre s'il n'était ordonné, comme on le disait alors, et consacré par le pape, consécration que Henri ne reçut de nul autre que de l'antipape Guibert. Aussi, avant qu'il eût reçu cette consécration et que l'antipape que je viens de nommer lui eût mis sur la tête la couronne impériale, ne voit-on nulle part qu'il ait pris le titre d'empereur ou que quelqu'un le lui ait attribué, mais seulement celui de roi de Germanie. Tout cela se prouve clairement par la lettre de Henri à Thierry de Verdun rapportée par l'historien anonyme de Trèves et qui fut écrite l'an 1083, c'est-à-dire dans l'année même où ce prince, après avoir expulsé Grégoire de Rome, établit schismatiquement sur le siége de saint

et ab hac virga directionis, virga regnorum, pontificatuum et omnium potestatum in Ecclesia, insanum duxi aberrare. » Epist. cit.

Pierre Guibert de Ravenne, et reçut de ce dernier la dignité impériale, comme lui-même il prend soin de l'attester en ces termes : « Nous avons été ordonné et consacré empereur par le pape Clément (il veut dire l'antipape Guibert), le saint jour de Pâques(1) ; et en conséquence il se donne dans cette lettre pour la première fois les titres de ***Henri, empereur auguste.*** Cela devient encore plus évident par un diplôme de l'an 1084 que Henri délivra en faveur des moines de la Farfa et dans lequel ce prince se désigne sous les titres de Henri, quatrième du nom comme roi et troisième du nom comme empereur, l'an de son ordination le trentième, de sa royauté le vingt-huitième et de son empire le premier (2). Ce diplôme, qui favorisait les intérêts du monastère de la Farfa, fut ce qui détermina l'auteur de la chronique à se déclarer bien vainement longtemps après du parti de l'antipape et des schismatiques henriciens (3). Mais, pour revenir à notre raisonnement, nous disons que reconnaître Henri pour empereur, c'était confesser la légitimité de l'antipape qui lui avait conféré la dignité impériale, puisque d'après l'idée de ces temps-là on ne pouvait être appelé ou reconnu empereur si l'on n'était sacré et déclaré auguste par le pontife romain. Comment donc Othon pouvait-il appeler Henri son empereur sans reconnaître l'autorité de l'antipape, et comment Pascal pouvait-il sans manquer à son devoir souffrir patiemment qu'on donnât ce titre à Henri ? Or Othon s'est permis d'appeler Henri empereur, et Pascal ne s'est point récrié ; que reste-t-il donc à dire ? Tout autre chose sans contredit que ce que disent Bossuet et Noël-Alexandre. On doit dire ce qui est plus naturel, plus conforme à l'usage ordinaire de la vie, qu'on n'avait point à disputer sur un titre dont Henri s'était mis en possession, soit qu'il se l'attribuât légitimement ou que ce fût tyranniquement ; et que, comme il

(1) « Nosque a papa Clemente ordinatum et consensu omnium Romanorum consecratum in die sancto Paschæ in imperatorem. » *Epist. Henrici* ad Theod. Virdun., *in Hist. Trevir.*

(2) Diploma Henrici pro monasterio Farfensi datum anno dominicæ Incarnationis 1084, anno autem domini Henrici IV regis, III Romanorum imperatoris Augusti, ordinationis XXX, regni XXIX, imperii I. *Chronicum Farfense*, tom. II, part. 2, Rerum Italicarum scriptor., pag. 610.

(3) Vide notam 66 clarissimi Muratorii *in Chronicum Farfense*, loc. cit., pag. 639.

était appelé empereur par tous ceux de son parti, qui, à dire vrai, était nombreux, l'appeler empereur c'était lui donner le titre qu'il avait d'avance, mais sans dire qu'il le méritât.

4. La même raison peut servir à résoudre l'autre argument que Bossuet a voulu tirer du saint abbé Erminolde, qui a de même appelé Henri du nom d'empereur. Mais, comme il soutient de plus que ce saint abbé a rendu à Henri, quoique déposé, des hommages qui ne sont dus qu'à un souverain légitime, j'ai besoin de faire voir que les témoignages mêmes qu'il produit prouvent tout le contraire de ce qu'il avance. Il cite l'auteur de la Vie de saint Erminolde, éditée par Canisius(1); nous avons donc à bien examiner ce que dit cet écrivain. On lit dans cet auteur que Henri, connaissant par la voix publique la sainteté de saint Erminolde, résolut d'aller lui faire visite dans sa cellule; puis cet auteur ajoute : « C'est pourquoi (Erminolde) sachant par les avis qu'on lui avait donnés la prochaine arrivée de l'empereur, commanda de fermer à clef « toutes les portes du monastère..., défendant strictement à quiconque de le saluer ou de lui donner quelque témoignage particulier que ce fût d'honneur ou de respect. Pour lui, lorsque « l'empereur arriva, ne voulant pas qu'on pût attribuer sa conduite à quelque motif de fierté ou de mépris, il s'avança vers « lui hors des cloîtres, et lui dit sans le saluer : Je vous rendrais « volontiers, grand empereur, les saluts et les témoignages « d'honneur et de respect dus à un roi si je ne vous savais « excommunié par l'autorité du siége apostolique (2). » L'historien rapporte ensuite que, malgré tout le dépit que conçut Henri de cette réponse, il s'abstint néanmoins de faire aucun mauvais traitement à ce saint homme, et qu'il enjoignit même

(1) Bossuet, tom. I, part. 1, lib. VII (al. 3), cap. 7.

(2) « Proinde, cum adventum imperatoris per prænuntios comperisset, omnia monasterii ostia obserari præcepit... firmiter prohibens et districte ne quis egrederetur ad salutationem sibi exceptionisve aliquam reverentiam exhibendam. Ipse vero, imperatore adveniente, ad eum extra claustri septa procedens, ne vel ex fastu aliquo, vel contemptu hoc agere crederetur, eo insalutato : Libenter, inquit, et officio salutandi, et exceptionis congrua reverentia honorem tibi impenderem regium, imperator, si te communione privatum apostolicæ sedis auctoritate nescirem. » Auctor vitæ S. Erminoldi, apud Canisium et Baronium, ad annum Christi 1121, tom. 12.

à tous ceux de sa suite de se comporter semblablement à l'égard des religieux du monastère ; et il termine sa narration en disant « qu'au départ de l'empereur les soldats, apercevant les moines dans le jardin occupés à la culture de la « terre, se disaient les uns aux autres : Voilà ces encapuchonnés qui ont eu la témérité de mépriser notre maître, « sans daigner lui rendre les hommages qu'on doit à un empereur; qu'ils portent maintenant la peine de leur audace... « Ainsi parlaient les soldats... mais il arriva tout autre chose « qu'ils ne se figuraient (1). » Maintenant, quiconque a des yeux pour lire ce récit ne se persuadera jamais qu'on puisse en inférer que saint Erminolde et ses moines honoraient Henri comme leur empereur; on en conclura au contraire qu'ils lui ont refusé toutes les marques de respect dues à un tel souverain. Peut-être Bossuet dira-t-il que saint Erminolde appela Henri du nom d'empereur, et qu'il lui aurait rendu foi et hommage s'il ne l'avait su excommunié par l'Église. Mais nous avons déjà vu que le nom d'empereur donné à Henri est une raison bien futile pour prouver qu'on le regardait comme légitime empereur. Et d'ailleurs, comme il n'était empereur que par l'autorité de l'antipape, ce titre qui lui était donné fait bien voir qu'il était ainsi appelé par les siens, mais non qu'il méritait d'être appelé de même. Aussi les écrivains même catholiques, qui ne le considérèrent plus que comme un tyran du moment où il eut été déposé par Grégoire, ne laissèrent pas de l'appeler empereur quand l'occasion s'en trouvait. Il ne faut donc pas s'étonner si l'auteur de la Vie de saint Erminolde a lui-même appelé Henri de ce même nom, puisqu'il n'envisageait en le faisant que le titre qu'on donnait à ce prince, et non celui qu'il méritait de recevoir. Je ne puis comprendre non plus à quel propos Bossuet rapporte ces autres paroles du même hagiographe, que « quoique Henri, par ses excès, eût encouru

(1) « Milites igitur qui præibant et sequebantur imperatorem, cum fratres in horto viderent : Ecce, inquiunt, cucullati, qui dominum nostrum temere despexerunt, nec imperialem sibi dignati sunt exhibere reverentiam... dent ergo pœnas opprobrii et proterviæ... Et milites quidem hæc dixerunt... sed evenit aliter quam putabant. » Idem.

« l'excommunication du pape, les religieux et les prélats ne « lui rendaient pas moins les témoignages accoutumés d'hon- « neur et de respect en vue de sa dignité impériale (1). » Car, s'il veut inférer de ces paroles que Henri eut pour partisans beaucoup d'évêques, même des premiers siéges, c'est ce que nous n'avons jamais nié; mais nous avons ajouté en même temps que c'étaient des schismatiques, attachés au parti de l'antipape; et il devait prouver que saint Erminolde était du nombre de ceux qui révéraient Henri comme empereur et par égard pour sa dignité impériale, malgré les décrets du saint-siége. Mais l'auteur de sa vie dit précisément le contraire; et, pour faire ressortir davantage sa fermeté et son zèle pour le siége apostolique, il rapporte que, quoique Henri reçût de beaucoup d'évêques les hommages dus à un empereur, le saint ne se laissa point entraîner par leur autorité, mais qu'il refusa toujours de donner à ce prince le moindre témoignage de respect. Et il ne sert de rien de dire qu'il aurait traité Henri avec le respect dû à un empereur s'il n'avait été retenu par l'excommunication dont il le savait frappé, et qu'ainsi c'était l'excommunication, et non l'état de déposition du prince qui empêchait saint Erminolde de lui rendre le respect dû à un empereur; car il est évident qu'il ne s'agissait pas, dans cette occasion, de communiquer avec Henri dans les choses sacrées, mais uniquement dans les choses civiles et profanes. Mais comme il savait très-bien qu'il ne pouvait le reconnaître comme légitime empereur sans reconnaître en même temps l'autorité de l'antipape qui l'avait fait empereur dans un temps où il se trouvait déjà excommunié, il se contenta en conséquence de rappeler l'excommunication portée contre lui par le saint-siége pour s'excuser de ne pas le traiter comme empereur. Car il ne pouvait, à l'époque où il vivait, recourir à la distinction de Bossuet, en se séparant de Henri pour les devoirs religieux, et lui restant attaché pour les de-

(1) « Henricus aliquando imperator cum propter excessus suos papalis excommunicationis sententiam incidisset, et tamen a religiosis ac magnis etiam prælatis Ecclesiæ imperatoriæ dignitatis intuitu honor sibi ac solita reverentia deferretur. » Idem, loc. cit.

voirs civils, puisqu'il est incontestable qu'il n'y avait pas de milieu entre être henricien et être catholique, de sorte qu'on ne pouvait reconnaître ce prince comme empereur sans se déclarer en même temps du parti de l'antipape, et que c'était nne seule et même chose d'être impérialiste ou henricien, et d'être schismatique ou partisan de l'antipape, comme nous pouvons nous en assurer par tout ce qui nous reste de monuments de cette époque. C'était donc peine inutile que Bossuet essayât de nous faire peur de l'autorité de plusieurs évêques attachés, comme il le répète, au parti de Henri, puisque, de même qu'il affirme avec beaucoup d'assurance et sans aucune preuve que ces évêques étaient catholiques et unis de communion avec le saint-siége, nous pouvons affirmer, nous, en toute vérité que ces évêques étaient schismatiques et attachés à l'antipape, et que par conséquent leur exemple ne peut servir à démontrer que Henri était reconnu pour légitime souverain après sa déposition prononcée par le saint-siége.

5. Si, dominé par ses préjugés, Bossuet n'a pas pris soin, dans plus d'un endroit de son ouvrage, d'examiner la vérité des faits qu'il avançait, nulle part cependant il n'a fait aussi peu d'usage de sa sagacité habituelle que dans l'affaire du schismatique clergé de Liége, dont il rapporte les déclarations emportées contre Pascal II, en prenant à tâche de soutenir, contre le sentiment de tous, que ce clergé était catholique et n'exprimait dans sa lettre que des sentiments catholiques. Tous ceux, au contraire, qui ont lu cette lettre n'y ont vu qu'une pièce schismatique et tout imprégnée de sentiments schismatiques, et ainsi l'ont appréciée, après un mûr examen, les collecteurs de conciles qui l'ont rapportée, en trouvant à ce clergé quelque ressemblance avec les donatistes (1). Noël-Alexandre, qui ne se croyait pas moins intéressé que Bossuet à contredire les décrets de Grégoire, soutient que ce clergé était schismatique et partageait l'erreur des henriciens en regardant comme

(1) « Responsoria declamatio acerrima Leodiensium clericorum, qui more suorum comparum in schismate donatistarum adversus principes resistentiam et catholicum nomen affectantium..... » Labbe, tom. XII Conc., edit. Venet. 1730, pag. 973.

nulle la sentence d'excommunication portée contre Henri par le saint-siége (1) et en donnant la sépulture dans un lieu saint au cadavre de ce prince mort dans l'excommunication et dans le schisme, comme nous l'avons observé plus haut. Et Bossuet, malgré cela, dit, en rapportant un passage de cette lettre, que ce témoignage est excellent (2), et il prétend s'en servir pour prouver qu'on pouvait s'opposer sans crime aux décrets portés contre Henri par Grégoire et ses successeurs. Mais en supposant même qu'il n'ait pas craint de s'élever ici contre le sentiment commun de tous les écrivains catholiques qui se sont occupés de cette lettre et n'y ont vu qu'un monument de schisme, on ne saurait comprendre comment, en le lisant, il n'a pas eu horreur des séditieuses doctrines de ce clergé et de son ton injurieux envers le saint-siége. On y rejette sans détour et on traite avec mépris l'excommunication lancée successivement par les trois papes Grégoire VII, Urbain II et Pascal II contre Henri et ses partisans, en appelant le premier du simple nom d'Hildebrand, le second de celui d'Odoard, sans dire le nom du troisième, comme s'ils n'eussent pas été des papes légitimes (3). Et sans parler des mordantes ironies qu'en rapporte Bossuet dirigées contre Pascal II, comme si c'était l'expression de sentiments bien catholiques, on n'y désigne Grégoire VII qu'avec cette épithète, ***Hildebrand auteur du schisme;*** on y affirme que les princes ne peuvent pas être excommuniés d'après les Écritures tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, ou que du moins la chose est si difficile qu'elle reste toujours douteuse; on s'y attache à décrier les légats du saint-siége, et à déchirer la mémoire si vénérable des papes Zosime, Boniface et Célestin (4). En un mot, cette

(1) « In hunc errorem impegit Leodiensis Ecclesiæ schismaticus clerus in epistola adversus laudatum pontificem Paschalem II. » Nat. Alex., *Hist. eccles.*, t. VI, sect. 11 et 12, dissert. 2, art. 16.

(2) « Leodiensis Ecclesiæ egregium testimonium. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VII (al. 3), cap. 8.

(3) « Maledictum excommunicationis, quod novella traditione Hildebrandus, Odoardus et iste tertius indiscrete protulerunt, omnino rejicimus. »

(4) « Hildebrandus papa, qui auctor est hujus novelli schismatis, et primus levavit sacerdotalem lanceam contra diadema regni, etc. Si quis denique respectu S. Spiritus Vetus et Novum Testamentum, gestaque revolverit, patenter in-

lettre respire partout le schisme et les doctrines dont savent s'aider les hérétiques pour décréditer en même temps que pour combattre le pouvoir de l'Église en cette matière. Il est donc surprenant que Bossuet la trouve catholique et en prenne si hardiment la défense, et qu'il prétende fonder sur elle un argument irrésistible contre Grégoire VII. Ou plutôt disons qu'il convenait à Bossuet de le faire; car on trouve exposés dans cette lettre schismatique, plusieurs siècles à l'avance, une grande partie des arguments qu'il emploie lui-même pour combattre ce pouvoir de l'Église.

§ VII.

ON DISCUTE LA VALEUR D'AUTRES TÉMOIGNAGES ALLÉGUÉS SUR CE MÊME SUJET PAR NOEL-ALEXANDRE, ET ON EXAMINE EN PARTICULIER LE TÉMOIGNAGE D'OTHON, ÉVÊQUE DE FRISINGUE.

Sommaire.

1. Exposé fidèle de ce que Léon d'Ostie rapporte au sujet de Didier, abbé du Mont-Cassin, et qui a été reproduit infidèlement par Noël-Alexandre.
2. On fait voir par le récit de ce même Léon d'Ostie que Didier refusa de reconnaître Henri en qualité d'empereur.
3. Pourquoi traita-t-il avec ce prince, et accepta-t-il de lui un privilége en faveur de son monastère?
4. Écrivain anonyme français, cité par Noël-Alexandre, convaincu de plus d'un mensonge au jugement de Noël-Alexandre lui-même.
5. Les décrets de Grégoire n'ont été blâmés que par des moines ignorants et assez simples pour copier les écrits des schismatiques, et ils ont été loués au contraire par les moines les plus instruits et qui ont rapporté avec le plus de sincérité les faits de cette époque.
6. On prouve par le témoignage d'Hugues, archevêque de Lyon, que la déposition de Henri était reconnue par la France. L'abbé de Clugny, dont la conduite fut blâmée par l'archevêque de Lyon, était ami et confident de Henri.
7. Othon de Frisingue taxe de nouveauté tant la déposition de Henri faite par Grégoire que la sentence d'excommunication fulminée contre ce prince par le même pape.
8. C'est à tort qu'il se persuadait qu'aucun empereur avant Henri n'avait été

veniet quod aut minime aut difficile possunt reges aut imperatores excommunicari secundum etymologiam nominum illorum et juxta determinationem excommunicationis; et adhuc sub judice lis est, etc. — Illos vero legatos a latere romani episcopi exeuntes ad ditanda marsupia discurrentes omnino refutamus, sicut temporibus Zosimi, Cœlestini et Bonifacii concilia Africana probaverunt. » Epist., Leodiensium contra Paschalem II, apud Harduin., tom. VI Conc., part. 2, pag. 1769 et seq.

frappé de l'excommunication proprement dite, c'est-à-dire de l'excommunication majeure, par les souverains pontifes.
9. Excommunications citées par Bossuet lui-même, que les papes ont portées contre les empereurs, et qu'Othon a trouvé bon de passer sous silence.
10. Othon suppose à tort qu'Henri roi de Germanie était empereur au moment où il fut excommunié par Grégoire.

1. Pour ne laisser sans réponse aucune des difficultés que proposent aujourd'hui sur cette question les écrivains gallicans, il me semble nécessaire d'examiner certains passages que fait valoir Noël-Alexandre et dont Bossuet lui-même n'a pas parlé. Noël-Alexandre dit donc que Didier, abbé du Mont-Cassin, quoiqu'il fût si étroitement attaché à Grégoire que celui-ci le désigna pour son successeur, continua toujours à reconnaître Henri, après sa déposition, pour légitime empereur; qu'il lui prêta serment de fidélité, lui promit de le favoriser dans le dessein qu'avait ce prince de se faire couronner empereur, et qu'il accepta un diplôme de sa main pour assurer les possessions de tout son monastère, comme le rapporte Léon d'Ostie (1), ce qu'il n'eût pas fait sans doute s'il avait cru valide la déposition de ce prince; et de là il conclut qu'il regardait cette déposition comme nulle et illégitime, avec l'approbation ou du moins sans en essuyer de reproches de Grégoire lui-même, qu'il avait consulté sur ce sujet. Mais ici Noël-Alexandre agit de mauvaise foi, non-seulement en dénaturant les paroles de Léon d'Ostie, mais en lui faisant dire tout le contraire de ce que dit cet écrivain, par la suppression qu'il fait de tout ce qui pourrait nous aider à connaître les véritables sentiments de Didier du Mont-Cassin sur cette déposition. C'est ce que je vais démontrer clairement en rapportant les paroles de Léon lui-même, qui, après avoir raconté que Henri entra dans Rome comme un ennemi triomphant, qu'il y fit rendre à l'antipape Guibert les hommages dus au souverain pontife, et que les Normands

(1) « Pro salutatione debitum fidelitatis obsequium in fronte epistolæ scribens (oranti Henrico), ut de acquirenda imperii corona ipse sibi fautor existeret, facturum se pro viribus promisit... Accepto ab imperatore præcepto aurea munito bulla de possessione totius monasterii, petita remeandi licentia, ad filios suos tandem atque ad monasterium rediit. » Leo Ostien., in *Chronic. Cassin.*, lib. III, cap. 49; apud Nat. Alex., *Hist. eccles.*, tom. VI, diss. 2, art. 10, n. 3.

vinrent le trouver pour se rendre médiateurs pacifiques entre lui et le pape légitime, continue ainsi : « Cependant l'empe-« reur écrivit à l'abbé Didier une lettre dont il chargea les « comtes des Marses, pour lui enjoindre de se rendre près de « lui ; mais l'abbé ne lui fit aucune réponse, parce qu'il ne sa-« vait quels titres lui donner. L'empereur lui écrivit donc de « nouveau avec menaces, pour n'avoir voulu ni venir le trou-« ver, ni lui faire de réponse, et lui prescrivit de se rendre au « plus tôt à la Farfa, où il devait se trouver lui-même, s'il ne « voulait s'exposer à de durs repentirs. Là-dessus Didier lui ré-« pondit en lui offrant l'hommage de la fidélité qui lui était « due, *en voulant dire par là qu'il ne lui devait aucun hommage* « *de fidélité* (1). » Pourquoi Noël-Alexandre laisse-t-il de côté ces paroles, qui nous donnent la véritable pensée de ce saint abbé et qui font voir clairement qu'il ne reconnaissait point Henri pour légitime souverain et ne se croyait point obligé de lui prêter fidélité, quoique le monastère du Mont-Cassin, dont il était abbé, en raison des terres qui en dépendaient, fût un fief de l'Empire ; et qui nous expliquent enfin que cette manière de saluer le prince, *debitæ fidelitatis obsequium*, n'était qu'une adroite équivoque, à laquelle les menaces qu'il lui faisait l'obligeaient de recourir pour ne pas l'irriter davantage et s'exposer, lui et son monastère, à la violence de ses armes? C'est d'une équivoque semblable qu'usait saint Pierre Damien lorsqu'il écrivait à l'antipape Cadaloüs : *A Cadaloüs, dit évêque, Pierre, moine pécheur, fait hommage comme il est digne et juste ;* et dans une autre de ses lettres : *selon ce qu'il mérite* (2). Ainsi, comme Didier ne se reconnaissait obligé à aucun devoir de fidé-

(1) « Imperator interea per comites Marsorum misit epistolam ad patrem Desiderium, ut iret ad eum ; ad quam epistolam nullum omnino responsum dedit, quia nesciebat cujusmodi salutationem ei scriberet. Idem misit illi aliam satis minando, quod nec ad eum ierit, nec ad scripta sua responderit, mandavitque ei ut Farfæ sibi occurrere non moraretur, nisi forte vellet graviter pœnitere. Ad hæc Desiderius rescripsit ei pro salutatione debitæ fidelitatis obsequium, *ideo quia nullam ei fidelitatem se debere putabat.* » Leo Ostiensis, lib. III, cap. 50, *Chronic. monast. Cassinensis.*

(2) « Cadolao dicto episcopo Petrus peccator monachus, quod dignum et justum est. » Petrus Damiani, *Epist.* 20, lib. I, et *Epist.* 21 : « Quod meretur. »

lité envers Henri, en lui offrant l'hommage de fidélité qu'il lui devait, il ne lui offrait rien au fond.

2. Que tel fût en effet le sentiment de Didier, c'est ce qui paraît encore plus clairement par la suite du récit du même annaliste, qui, après avoir raconté les dépits et les menaces de Henri contre le saint abbé, les ordres donnés par ce prince aux Normands de le vexer autant qu'ils pourraient, pour le punir de ses refus de se rendre près de lui, le recours de Didier au pape, à qui il demandait conseil dans cette perplexité sans en recevoir de réponse, les instances que lui fit le prince des Normands pour l'engager à prévenir la ruine de son monastère en se rendant aux ordres de l'empereur, la résolution qu'il prit à la fin de se rendre auprès du prince, bien déterminé toutefois à mourir plutôt que de condescendre à ses demandes, ajoute « qu'arrivé à Albane il n'alla point trouver l'empereur, ni « n'envoya personne vers lui, mais se vit toute la semaine as« sailli des menaces que le prince lui adressait par ses courriers. « Car l'empereur lui demandait de lui prêter fidélité, de se dé« clarer son homme-lige et de recevoir de sa main son abbaye. « Mais Didier refusait de lui accorder rien de tout cela, disant « qu'il ne le ferait jamais, non-seulement pour son abbaye, mais « pas même pour la gloire du monde entier (1). » Or il est certain qu'à l'époque dont il s'agit l'abbé du Mont-Cassin devait prêter fidélité et hommage à l'empereur, puisque ce monastère avec ses vastes dépendances était placé sous la tutelle et sous le haut domaine de l'Empire, comme le démontre Ange de La Noix, moine et abbé du Mont-Cassin (2). Il est donc évident que Didier ne reconnaissait pas Henri pour légitime souverain.

3. Mais continuons le récit de Léon d'Ostie : il dit ensuite que

(1) « Postquam vero Albanum pervenit, neque ipse ad imperatorem ivit, neque ad illum aliquem misit, sed per totam illam hebdomadam minæ sibi ab imperatore tantummodo mittebantur. Nam mandabat ei ut sibi fidelitatem faceret, et homo ipsius per manus deveniret, et abbatiam de sua manu reciperet. Quæ videlicet omnia Desiderius forti animo contemnebat, dicens se non modo pro abbatia, sed nec pro honore totius mundi id minime se esse facturum. » Leo Ostiensis, loc. cit..

(2) Angelus de Nuce, in notis ad Chronicon Leonis Ostiensis, lib. III, cap. 50, not. 12 et 13 : « Abbas Cassinensis imperatori fidelitatem debebat. »

Henri, fortement indigné de cette résistance de Didier, résolut de lui enlever le monastère du Mont-Cassin avec toutes ses dépendances ; mais que le prince des Normands, se portant pour médiateur, lui parla en des termes si avantageux de ce saint abbé que l'empereur s'adoucit au point de promettre devant le prince de lui rendre son amitié, en priant celui-ci de l'aider selon son pouvoir à obtenir la couronne impériale ; « et Didier, « comme ajoute l'historien, trouvant cette exigence suppor- « table en comparaison des précédentes, y consentit enfin, « parce qu'il ne pouvait faire autrement (1). » Didier consentit donc, sur les instances de Henri, non de son propre gré, mais parce qu'il ne pouvait autrement faire s'il ne voulait s'exposer à de graves dommages. Or cet acte, qui n'était pas volontaire, mais forcé, ne prouvait certainement pas qu'il reconnût Henri pour son légitime souverain. D'ailleurs, promettre de l'aider à obtenir la couronne, ce n'était pas confesser qu'il était empereur ou qu'il occupait légitimement le trône, puisqu'il ne s'obligeait par là en dernière analyse qu'à s'entremettre en sa faveur auprès du pape, afin de le réconcilier avec l'Église catholique, de ménager sa paix avec le pontife et de le rendre légitime possesseur d'un royaume qu'il occupait de fait, il est vrai, mais tyranniquement et par l'emploi de la force. Avec tout cela pourtant, jamais Henri ne put déterminer Didier, ni par menaces, ni par promesses, à lui prêter foi et hommage. Et cependant, tant est grande la puissance de la vertu, qui sait se faire respecter même de ses ennemis, Henri, sans en être sollicité, lui donna un ample diplôme, par lequel il lui confirmait les vastes possessions et toutes les dépendances temporelles du Mont-Cassin. Maintenant je serais curieux de voir si l'on dira que Didier, par là même qu'il accepta ce diplôme des mains de Henri, reconnut en ce prince les droits de souverain, comme si ce privilége, quoique nul en lui-même par défaut de légitime pouvoir, n'avait pas par le fait une valeur très-grande et très-propre à garantir ce saint asile contre les ressentiments

(1) « Quæ, quoniam ad comparationem superiorum Desiderio levia visa sunt, et quia aliter nequivit, consensit. » Leo Ostien., loc. cit.

d'un prince à la fureur duquel Didier l'aurait certainement exposé en refusant malhonnêtement le diplôme offert. Je voudrais bien savoir aussi quels seraient ceux qui n'accepteraient pas de semblables diplômes, même des mains du Grand Turc, si de pareilles pièces leur devenaient nécessaires pour garantir de ses envahissements le temporel de quelque église. Mais qu'ai-je besoin de rechercher quels étaient là-dessus les sentiments de Didier lorsque nous les voyons si clairement manifestés dans ces faits rapportés de lui? Et cependant Noël-Alexandre, en altérant les faits, en dénaturant l'histoire, voudrait nous faire croire que ce saint abbé regardait comme nulle la déposition de Henri, c'est-à-dire tout le contraire de ce qu'il pensait véritablement et de ce qu'il soutenait avec intrépidité.

4. Non content de nous opposer un témoignage de l'Italie, cet historien en allègue un autre pris en France et au moyen duquel il voudrait nous faire croire que l'Église Gallicane réprouvait la déposition de Henri faite par un pape; mais il ne peut trouver d'autre pièce sur laquelle il puisse fonder sa téméraire assertion que le témoignage anonyme d'un moine de Fleury, auteur d'une Histoire de France, qui en quatre petites phrases dit au moins quatre mensonges, si nous voulons en croire Noël-Alexandre lui-même. Écoutons le narré de cet autre écrivain : « Grégoire, dit-il, ayant assemblé à Rome un « grand concile, accusait l'empereur Henri de certains délits « qui lui avaient été dénoncés. » Grégoire n'accusa jamais Henri, et n'assembla jamais de concile pour le faire; mais le monde entier, pour ainsi dire, accusant ce prince de mille scélératesses, après l'avoir averti charitablement par ses lettres paternelles et par ses légats et par d'autres moyens encore, il écouta dans les conciles tenus à Rome en 1076 et 1080 les accusations qu'on y porta devant lui contre ce prince obstiné, et recueillit les preuves concluantes de sa perfidie et de sa schismatique résistance à l'Église, ainsi que nous l'avons observé plus haut en exposant les faits et comme le prouve Noël-Alexandre lui-même (1). Voilà donc un premier mensonge. Il ajoute : « L'empereur, appre-

(1) Vide Nat. Alex., tom. VI, *Hist. eccles.*, diss. 2, art. 4 et 8.

« nant qu'il était accusé, offrit de se justifier par les voies lé-
« gales. » Voilà un second mensonge plus gros que le premier : non-seulement Henri n'offrit pas de se justifier légalement; mais le pape, après avoir essayé de tous les moyens, l'ayant invité à venir se justifier, il insulta ses légats, et commit la témérité et la folie de le déposer de son siége apostolique, comme nous l'avons fait voir et comme le démontre Noël-Alexandre lui-même (1). Voilà donc deux mensonges. Il dit ensuite : « Mais « le pape refusa de l'admettre à se justifier, et, le jugeant in-« digne de l'empire, il lui dit qu'il le frapperait d'excommu-« nication s'il ne déposait sa couronne impériale. » Voilà un troisième mensonge qui ne le cède point aux deux premiers; ou plutôt dans un seul nous en trouverons deux, plus grossiers l'un que l'autre. Non-seulement il est faux que Grégoire ait refusé d'admettre Henri à se justifier, mais il est, au contraire, très-certain qu'appelé par le pape à venir se justifier devant le concile Romain Henri répondit avec insulte à l'injonction qui lui en était faite, et que, sollicité, prié, admonesté de se présenter à l'assemblée générale de l'Allemagne pour y justifier sa cause, comme il avait promis de le faire, il viola tous ses engagements et refusa constamment de s'y rendre. C'est ce que nous avons démontré plus haut et ce qu'a exposé au long Noël-Alexandre lui-même (2). Et puis, quand Grégoire a-t-il jamais menacé Henri de l'excommunier s'il ne déposait sa couronne impériale? Qui jamais a songé à écrire cela? C'est là une extravagance qui n'est jamais venue à la pensée pas même des schismatiques les plus perfides, quelques folies que leur rage contre Grégoire leur ait fait débiter. Il dit enfin que « Henri « ne voulant pas se démettre de l'empire, le pape l'excommunia « contre la volonté de presque tout le concile (3), ce qui mit le

(1) Vide Nat. Alex., loc. cit., art. 3.

(2) Vide Nat. Alex., loc. cit., art. 3 et 6.

(3) « Gregorius, magna synodo Romæ congregata, Henricum imperatorem de quibusdam criminalibus accusabat : imperator, audiens se criminari, legitimam purgationem offert. Papa autem purgationem ejus negat se recepturum, sed eum, cum imperio dignus non sit, anathemate feriendum nisi coronam imperii deponeret. Quo nolente imperium deponere, contra voluntatem totius pene concilii eum excommunicavit. Quæ res totum Ecclesiæ statum turbavit. » Anonym. *Eccles. Franc.* scriptor monachus Floricensis, apud Duchesnium, tom. IV.

« trouble dans tout l'état de l'Église. » C'est là le plus grossier et comme le couronnement de tous les autres mensonges de ce triste écrivain. Bien loin que Grégoire ait excommunié Henri contre la volonté du concile, ce furent, au contraire, les instances de tous les Pères du concile qui le déterminèrent à le faire, comme je l'ai démontré plus haut et comme le démontre aussi Noël-Alexandre (1), qui affirme pareillement que Grégoire, porté par lui-même à la mansuétude, ne se serait point décidé à prendre ce parti s'il n'y avait été poussé par les autres (2). Et ici cet écrivain extravague encore en disant que Grégoire excommunia Henri parce que ce prince ne voulait pas déposer la couronne impériale. Comment donc Noël-Alexandre se permet-il d'alléguer un témoignage convaincu de tant de faussetés d'après sa manière de penser à lui-même? et comment ose-t-il attribuer à l'Église de France les assertions calomnieuses de ce moine en délire? Mais supposons encore qu'il ne soit pas convaincu, comme il l'est, de tant d'erreurs et de mensonges, à quel propos alléguer son témoignage? Il ne dit pas mot de la déposition de Henri; il ne parle que de son excommunication, et en disant que ce prince fut excommunié par le pape contre la volonté de tout le concile, parce qu'il ne voulait pas déposer la couronne impériale, c'est l'excommunication portée contre ce prince qu'il entend blâmer. Cela ne suffisait-il pas pour faire voir que ce moine suivait le parti des schismatiques, qui cherchaient par mille impostures à faire paraître nulle et injuste la sentence fulminée par Grégoire? Si l'on persiste à soutenir qu'il était contemporain et bien informé des faits qu'il rapporte, comment peut-on l'excuser de mensonge et de calomnie en le voyant commettre sciemment et avec réflexion tant de faussetés?

5. Mais j'aime mieux cependant conjecturer que ce moine, comme il est arrivé à d'autres, s'est laissé induire en erreur par les dires et les écrits que les schismatiques répandaient de tous côtés, et qu'il n'a fait que copier sur eux les mensonges

(1) Nat. Alex., loc. cit., art. 4 et 8.
(2) Idem, loc. cit., art. 10, § *Pauci*, *prope finem*.

débités par lui contre Grégoire, sans songer à examiner si c'était vrai ou faux. Nous trouvons mêlées de semblables faux récits les histoires de quelques écrivains qui ont paru à la suite de cette époque et qui ont de même puisé ce qu'ils ont écrit à la source empoisonnée des schismatiques. De ce genre est la Chronique des Sclavons du prêtre Helmode, aussi bien que l'Histoire de Matthieu Paris et d'autres chroniques encore de certains moines peu intelligents, dont il serait fastidieux de relever toutes les méprises, même les plus palpables, qui n'ont pas eu d'autres sources. Mais malgré ce jugement que je crois devoir porter sur quelques moines imprudents qui ont écrit postérieurement à ce temps-là des chroniques particulières, je n'entends pas pour cela jeter aucun discrédit sur l'état religieux, que je crois au contraire digne de toute estime, d'autant plus que ceux qui ont montré le plus de courage et de zèle à prendre la défense de Grégoire étaient des moines, et des plus savants comme des plus saints qui aient paru à cette époque. Je ne veux pas nommer ici Bernard, abbé de Marseille, ni Didier, abbé du Mont-Cassin, dont le premier fut légat de Grégoire VII et le second lui succéda sur le trône pontifical; ni l'abbé Erminolde, ce saint personnage, ni Conrad, abbé d'Ursperg, écrivain très-véridique de ce même siècle; ni Marien Scot, moine de Fulde : un seul me tiendra lieu de mille; je veux parler du célèbre Lambert, moine d'Aschaffembourg, appelé par Bossuet très-élégant et très-éloquent écrivain, dont la pureté de goût et l'exactitude ont obtenu les justes éloges même des hérétiques les plus prévenus contre le catholicisme (1). Et, à dire vrai, si l'on fait attention à la barbarie de ce siècle grossier, on trouvera merveilleux qu'il s'y soit rencontré un écrivain qui, comme celui-ci, par la pureté de son langage, par l'élégance de son style, par l'exactitude de ses récits, non-seulement en a laissé derrière lui beaucoup d'autres qui vivaient cependant dans des siècles plus heureux, mais égale quelquefois la belle latinité du siècle d'or d'Au-

(1) Scaliger, *de Emendat. temporum*; Barthius dvers., lib. XLIX, cap. 4; Guillelmus Cave, *Hist. litterar. sæc. XI*, ad annum 1077.

guste. Or, bien que cet illustre auteur ne nous ait pas donné toute la suite de ce débat, puisque son histoire se termine à l'an 1077, il en a dit assez pour nous faire comprendre que Grégoire était tout à fait dans son droit en déposant Henri de l'empire. Ayant donc de notre côté un écrivain contemporain aussi savant et aussi exact, même au jugement de ceux qui blasphèment la mémoire du grand pape dont il s'agit, qu'avons-nous besoin de nous mettre en peine des écrits contradictoires de quelques écrivains obscurs, qui n'ont paru que depuis et qui dans leur ignorance ont composé leurs écrits mal cousus avec ceux des schismatiques tombés sous leurs mains? Nous sommes d'autant mieux fondé à ne pas nous en mettre en peine qu'à ces quelques méchants écrivains nous pourrions opposer encore tous les meilleurs historiens qui ont fleuri du temps de Grégoire et dans les âges suivants. Et pourtant, sans autre autorité que celle du plus obscur et du plus ignorant de tous, Noël-Alexandre voudrait faire croire à ses lecteurs que l'illustre Église de France réprouvait la conduite de Grégoire et tenait pour nul son décret de déposition!

6. Hugues, archevêque de Lyon, dans la lettre qu'il écrivit l'an 1094 à la comtesse Mathilde, nous apprendra bien mieux que cet obscur moine de Fleury quel était à cette époque le sentiment de cette belle Église de France. Il dit entre autres particularités qu'il écrivait à cette princesse : « Nous informons en outre votre charité que nous avons tellement à « nous plaindre des mauvais procédés des moines de Cluny « que nous ne pouvons plus les supporter. L'an dernier, avant « notre départ pour Rome, nous nous étions assuré que l'abbé « avait récité publiquement, le jour du vendredi saint, la prière « qu'il avait coutume de dire pour l'empereur et qu'on a maintenant cessé de réciter à cause de l'excommunication et de « la déposition de Henri par le pape Grégoire. Comme nous lui « demandâmes compte de cette action, il nous répondit dans « le trouble de sa conscience qu'il avait fait cette prière pour « l'empereur quel qu'il fût. Mais comme nous lui fîmes observer que, vu les circonstances où il avait prononcé cette prière, « elle ne pouvait s'appliquer qu'à l'empereur des Romains,

« tandis que cet empire était vacant par suite du jugement du « siége apostolique, la force de la vérité le réduisit au silence, « sans que pour cela il se soit mis davantage en peine de réparer « sa faute et d'en faire la pénitence voulue (1). » Cette lettre nous apprend plusieurs particularités qui nous mettent au courant de ce que pensait alors l'Église de France sur la question présente. Nous voyons en premier lieu qu'à cause de l'excommunication et de la déposition de Henri on avait cessé dans l'église de Lyon de réciter l'oraison qu'on a coutume de dire le vendredi-saint pour l'empereur ; en second lieu, qu'à cause de cette déposition l'empire était censé vacant; en troisième lieu, qu'on jugeait passibles de peines canoniques ceux qui récitaient cette oraison ; en quatrième lieu, que l'abbé de Clugny ne trouve pas d'autre moyen de s'excuser qu'en disant qu'il avait récité cette prière non pour Henri en particulier, mais pour tout empereur en général. On voit de plus que cette lettre distingue entre l'excommunication et la déposition, et que l'empire était censé vacant depuis que Henri avait été déposé par Grégoire. Et nous devons faire d'autant plus de cas du jugement de ce prélat qu'il s'était trouvé auparavant et se trouvait même encore alors en différend avec les papes successeurs de Grégoire VII, c'est-à-dire avec Victor III et Urbain II, quoique l'année suivante 1095 ce dernier l'ait confirmé au concile de Clermont dans ses prétentions à la primatie sur les quatre provinces de France, c'est-à-dire sur les métropoles de Lyon, de Rouen, de Tours et de Sens (2) : autre fait sur le quel on peut consulte

(1) « Præterea notificamus unanimitati vestræ a monachis Cluniacensibus nobis tantas supergressiones et injurias inferri ut nullo modo eas æquanimiter sustinere valeamus. Et quidem anno præterito, antequam Romam tenderemus, compertum nobis fuerat abbatem in sancto Parasceve orationem quam pro imperatore facere consueverat, quæ nunc pro excommunicatione et depositione Henrici a domino papa Gregorio facta interposita est, publice celebrasse : de quo cum eumdem ad rationem posuimus, conscientia debilitatus respondit orationem illam pro imperatore quolibet se dixisse. Cumque ex circumstantia ipsius orationis ad romanum eam specialiter pertinere imperium prosequeremur, quia ex apostolicæ sedis judicio nunc vacaret, veritate oppressus conticuit, neque tamen debita pœnitentia errorem cognitum emendavit. » *Epist. Lugdun. archiep. ad Mathildem comitissam*, apud Dacherium, tom. II Spicileg., edit. Paris., 1723, pag. 426.

(2) *Voyez* Labbe, tom. XII Conc., edit. Venet., pag. 841.

la docte dissertation de Pierre de Marca (1). Ajoutons que ce n'était pas là un sentiment particulier au seul archevêque de Lyon, mais que c'était aussi celui des autres évêques de France, comme il l'atteste lui-même dans cette même lettre à la comtesse Mathilde, à qui il écrit : « Ayant donc pris conseil des évêques « nos frères et nos collègues, nous ménageâmes par leur in« termédiaire une conférence avec l'abbé ; mais, comme il vit « que nous ne nous accorderions avec lui qu'autant qu'il re« connaîtrait sa faute et cesserait de réciter cette oraison, il usa « de mille prétextes pour ne pas subir notre arrêt. Les évê« ques présents réussirent toutefois par leurs bons soins à « calmer un peu notre désaccord et à donner trêve à ce dé« mêlé jusqu'au terme fixé du délai (2). » Comment finit cette contestation, c'est ce que je ne puis dire ; tout ce que je sais, c'est que cet abbé de Clugny était fort avancé dans les bonnes grâces et dans les confidences de Henri, comme on le voit par les lettres que lui écrivit ce prince dans les dernières années de sa vie et où il l'appelle son père très-désiré et très-chéri, et lui témoigne une confiance toute particulière, en se remettant entre ses mains avec ce ton hypocrite qui lui était habituel, et le priant de ménager sa réconciliation avec le siége apostolique (3). Mais peu nous importe de savoir quel était le sentiment particulier de cet abbé maintenant que nous connaissons celui de la plus illustre des églises de France.

7. Après avoir discuté les témoignages contemporains de Grégoire VII, il nous reste maintenant à examiner celui d'Othon évêque de Frisingue, écrivain d'une grave autorité, quoique

(1) Petrus de Marca, dissert. *de Primatu Lugdunensi*.

(2) « Adhibito ergo nobis confratrum et coepiscoporum nostrorum consilio, et per eorum manum inter nos et abbatem colloquio constituto, cum intelligeret nos aliter cum illo concordiam non habituros nisi culpa cognita præfatam orationem interponeret, judicium nobiscum subire multis prætensis occasionibus recusavit : episcoporum tamen qui aderant studiis discordia nostra aliquantum moderata est, et per inducias usque ad præfinitum terminum mitigata. » Epist. archiep. Lugdun., loc. cit.

(3) Epist. 2 Henrici imperatoris ad Hugonem Cluniacensem, apud Dacherium, tom. III Spicileg., pag. 142, col. 2, et altera epist. ejusd., ibid. pag. 443, col. 1, in fine.

fort postérieur au temps dont nous parlons. Bossuet et Noël-Alexandre (1) s'appuient beaucoup sur les paroles de cet auteur, que voici : « J'ai beau lire et relire les faits des rois et « des empereurs romains, je ne trouve nulle part qu'aucun « d'eux avant celui-ci ait été excommunié ou déposé par le « pontife romain (2). » On ne saurait croire combien les deux écrivains que je viens de nommer se donnent champ à propos de ces quelques paroles pour discréditer les décrets de Grégoire. Et quoiqu'ils ne puissent rien citer d'Othon qui donne lieu de croire qu'il ait expressément réprouvé ou blâmé les décrets de ce pape, par cela seul néanmoins qu'il a cru nouvelle et inouïe jusque-là cette conduite d'un pape à l'égard d'un empereur, ils en concluent qu'il la condamne en raison de sa nouveauté. Mais d'abord, Bossuet et Noël-Alexandre auraient dû répondre à l'observation qui leur a été faite, et que nous avons rappelée nous-même, sur la valeur de ce témoignage d'Othon, neveu, comme nous l'avons dit, de Henri IV, roi de Germanie et soi-disant empereur, et oncle de Frédéric I[er], dont il était intéressé à faire valoir les droits au duché de Souabe; cependant ils n'y répondent rien. Nous avons observé ensuite que, comme Othon parle de l'excommunication lancée contre un empereur dans les mêmes termes que de la déposition, et que par conséquent, si ses paroles pouvaient prouver que Henri ne fut pas légitimement déposé ou qu'il ne pouvait pas l'être par Grégoire, elles prouveraient également qu'il ne fut pas ni ne pouvait être légitimement excommunié, ou que, s'il ne mérite pas d'en être cru sur un point, il ne mérite pas davantage de l'être sur d'autres. Pour réfuter cette observation, Bossuet, qui en a senti la force, s'avise de soutenir qu'Othon ne voulait pas parler ici de l'excommunication qui interdit aux sujets de communiquer avec le prince pour les devoirs religieux, mais de celle qui leur interdirait tout

(1) Bossuet, tom 1, part. 2, lib. IV, cap. 1 (al. lib. 1, sect. 1, cap. 7); Nat. Alex., tom. VIII, *Hist. eccles.*, dissert. 1, art. 8.

(2) « Lego et relego romanorum regum et imperatorum gesta, et nusquam invenio quemquam eorum ante hunc a romano pontifice excommunicatum vel regno privatum. » Otto Frisingensis, Chronic. lib. VI, cap 35.

commerce même civil, y compris jusqu'à l'observation de leurs devoirs envers le souverain. Mais cette réponse n'est fondée ni sur les paroles d'Othon ni sur la vérité des faits. Elle ne l'est pas sur les paroles d'Othon, puisque cet écrivain fait une distinction expresse entre l'excommunication et la déposition. Elle ne l'est pas non plus sur la vérité des faits, puisque ce ne fut pas par un seul et même acte, mais par des actes distincts et séparés que Grégoire excommunia et déposa Henri. Et ce qui fait voir qu'en l'excommuniant il n'avait pas eu l'intention de le déposer par cela seul, c'est que, lorsqu'il leva, en 1077, l'excommunication dont il l'avait frappé, il le réconcilia bien par là avec l'Église, mais il ne le remit pas pour cela en possession de la royauté ; il se contenta de lui réserver ses droits à la royauté, comme nous l'avons déjà dit et comme nous le prouverons plus amplement encore dans la suite. Puis donc que Grégoire avait distingué ces deux actes, comment Othon aurait-il pu les confondre ? D'ailleurs, lorsque cet écrivain a dit qu'aucun empereur avant Henri n'avait été excommunié par un pape, c'est de l'excommunication proprement dite ou de l'excommunication majeure qu'il a voulu parler, et c'est ce que nous pouvons démontrer par plus d'une raison.

8. Premièrement, en effet, Othon, parlant de ce même fait dans un autre endroit de son ouvrage, affirme, sans faire mention de la déposition, mais de l'excommunication seulement, que cette nouveauté émut d'autant plus l'empire que jamais jusque-là une sentence de ce genre n'avait été fulminée contre aucun prince romain (1). Je néglige d'observer que cet empire qui, au dire d'Othon, fut ému d'indignation à cause de la nouveauté de l'excommunication portée contre Henri, n'était autre que le parti des simoniaques d'Allemagne et de Lombardie et les soldats partisans des dissolutions de ce prince, puisqu'il est certain et que nous avons démontré que Grégoire ne se porta à

(1) « Gregorius VII, qui tunc urbis Romæ pontificatum tenebat, eumdem imperatorem tanquam a suis destitutum anathematis gladio feriendum decernit, cujus rei novitatem eo vehementius indignatione motum suscepit imperium quo nunquam ante hæc tempora hujusmodi sententiam in principem romanum promulgatam cognoverat. » Otto Frisingensis, *de Gestis Friderici I*, lib. 1, cap. 1.

excommunier ce mauvais prince que sur les instances multipliées de tous les princes catholiques d'Allemagne, tant ecclésiastiques que laïques. Je me borne à considérer qu'Othon, sans parler de la déposition, taxe de nouveauté l'excommunication fulminée contre ce prince. Ensuite Othon prévient l'objection qu'on pourrait lui faire en lui opposant les exemples d'autres empereurs romains que l'Église a excommuniés, et il répond que ces autres empereurs n'avaient pas été excommuniés à la rigueur, c'est-à-dire complétement séparés de la communion de l'Église. C'est ce qui lui fait ajouter à la suite des premières paroles que nous avons rapportées, savoir qu'avant Henri aucun empereur n'avait été excommunié ou déposé, ces autres, qu'il est bon de remarquer : « A moins qu'on ne prenne pour des ex« communications la pénitence imposée pour quelque peu de « temps à Philippe par le pontife romain et l'exclusion de l'É« glise prononcée contre Théodose par saint Ambroise pour le « massacre de toute une ville, dont ce prince s'était rendu coupa« ble(1). » Or il est évident que dans la pensée d'Othon ces deux empereurs n'avaient pas été excommuniés à la rigueur, c'est-à-dire privés de toute participation aux choses saintes avec les fidèles. Et quoi qu'il puisse en être au fond du fait de l'empereur Philippe, que nous n'avons point à discuter ici, il est certain que placer un fidèle parmi les pénitents ce n'est pas le séparer complétement de l'Église par l'anathème ou par l'excommunication majeure, mais seulement lui interdire certaines choses saintes ou la participation à certains mystères; et chacun sait que, suivant l'ancienne discipline, il y avait divers degrés de séparation par rapport à ces choses ou diverses excommunications mineures (2). Il y a plus ; c'est que placer quelqu'un parmi les pénitents, c'était quelquefois le relever de l'excommunication majeure et lui rendre la communion dont il se trouvait

(1) « Nisi forte quis pro anathemate habendum ducat quod Philippus ad breve tempus a romano episcopo inter pœnitentes collocatus et Theodosius a B. Ambrosio propter cruentam cædem a liminibus Ecclesiæ sequestratus sit. » Idem, Chronic. lib. VI, cap. 35.

(2) Vide Joannem Morinum, *de Disciplina in administrat. sacram. Pænitentiæ*, lib. VI, cap. 25, n. 13 et 14.

auparavant exclu (1). Ainsi, exclure Théodose de l'entrée du sanctuaire, ce ne fut pas l'excommunier à proprement parler, mais seulement lui interdire de participer à l'eucharistie et de prendre sa place ordinaire parmi les fidèles. La censure dont saint Ambroise frappa ce prince tenait donc plutôt de l'interdit que de l'excommunication, selon l'idée de nos temps et de la discipline établie dans la suite des siècles. On voit clairement par là que tout ce qu'Othon a voulu dire, c'est qu'aucun empereur avant Henri n'avait été excommunié à la rigueur, et qu'il taxait de nouveauté l'excommunication même portée par Grégoire contre ce prince. C'est donc sans le moindre fondement que Bossuet conclut des exemples produits par Othon de Frisingue que, selon cet écrivain, d'autres empereurs romains avaient été excommuniés avant Henri, et qu'il n'accusait de nouveauté l'excommunication fulminée par Grégoire que parce que s'y trouvait jointe une sentence de déposition. Quant à ce que rapporte quelque part ailleurs Othon de Frisingue (2) de l'excommunication portée contre le roi Lothaire le Jeune, fils de l'empereur Lothaire, cela ne prouve pas, quoi qu'en dise Bossuet, que d'autres empereurs avant Henri aient été excommuniés au jugement d'Othon ; car Lothaire le Jeune n'était que roi, et n'a jamais été empereur, et Othon ne parle pas de simples rois, mais d'empereurs romains.

9. Mais ce qui fait voir plus clairement que le reste quel était sur ce point le sentiment d'Othon, ce sont les exemples d'autres empereurs romains dont il ne parle pas et qui longtemps avant Henri avaient été excommuniés par le saint-siége. Il est certain, par l'histoire ecclésiastique, que l'empereur hérétique Anastase fut excommunié par le pape Symmaque dans un concile tenu à Rome, et ce fait est reconnu par Bossuet, qui s'attache même à prouver la justice de cette sentence (3). Othon de Frisingue cependant, ayant à parler de cet empereur eutychien, ne dit nullement de lui qu'il ait été excommunié ; mais il se contente d'affirmer qu'il persévéra dans son hérésie malgré

(1) Vide eumdem Morinum, loc. cit., lib. VI, cap. 5, num. 2.
(2) Frisingens. Chronic., lib. VI, cap. 3.
(3) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. V (al. lib. I, sect. 2), cap. 7.

les remontrances du pape (1). De même Bossuet affirme, et avec raison, que Grégoire II excommunia dans un concile qu'il tint à Rome l'impie empereur Léon l'Isaurien, persécuteur des saintes images (2). Mais Othon de Frisingue, parlant à son tour de Léon l'Isaurien, ne dit pas mot de cette excommunication, et il se contente de dire : « C'est pourquoi le pape Grégoire, après l'a« voir plus d'une fois averti par lettres, l'ayant définitivement « trouvé incorrigible, persuada à l'Italie de se détacher de son « empire (3). » C'est ainsi qu'Othon, laissant de côté les exemples de ces empereurs qui furent excommuniés à la rigueur et ne se représentant que les exemples d'autres empereurs qui ne le furent pas de cette manière, fait bien voir qu'avec toute la lecture qu'il possédait des faits des empereurs romains il n'avait pas su trouver que quelque autre avant Henri avait été excommunié à proprement parler par le saint-siége, et que c'est l'excommunication de ce prince, et non sa déposition, qu'il taxa de nouveauté, et qui lui causa, comme le dit Bossuet, un sentiment de stupéfaction. Et en effet, pour ce qui est de la déposition de Henri par Grégoire VII, elle ne pouvait pas lui paraître une nouveauté ni lui causer de stupéfaction, puisqu'il avait écrit lui-même que Grégoire II avait déployé ce même pouvoir contre Léon l'Isaurien en affranchissant l'Italie de sa domination, sans que cela lui eût causé l'étonnement que lui donne ici l'excommunication de Henri par Grégoire.

10. Mais sans examiner plus à fond le sentiment de cet écrivain, son témoignage, quel qu'il soit, est de nulle valeur, puisqu'il suppose que Grégoire VII excommunia et déposa l'empereur Henri : ce qui est très-faux, Henri n'étant que simple roi de Germanie quand il fut excommunié et déposé, soit la première fois en 1076, soit la seconde en 1080; et ce ne fut que sur la fin de l'année 1083 qu'il prit le titre et les attributions d'empereur, quand ils lui eurent été conférés par l'antipape

(1) Otto Frisingens., Chronic. lib. v, cap. 2.

(2) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. vi (al. 2), cap. 11; tom. XXXI, pag. 452, *édit. de Versailles*.

(3) « Qua de causa Gregorius papa, commonito sæpe per litteras imperatore, ac incorrigibili invento, Italiam ab ejus imperio recedere persuasit. » Otto Frisingens., Chronic. lib. v, cap. 18.

Guibert; aussi n'est-ce que de cette époque qu'il commença à compter les années de son empire, comme on l'a démontré par ce qui nous reste de monuments de ce siècle et comme on le prouve encore par d'autres documents. Car un diplôme de ce prince délivré en 1084 pour l'abbaye de Saint-Maximin se trouve daté de la trentième année de son règne et de la première de son empire (1). Et un autre de l'an 1089, en faveur de l'abbé de Stavelo, porte la date de la trente-sixième année de son règne et de la sixième de son empire (2). Il est donc évident qu'à l'époque où Henri fut excommunié par Grégoire il n'était pas encore empereur dans le sens qu'on attachait à ce mot à cette époque. Ainsi Othon, en parlant d'empereurs romains, fonde son étonnement sur une fausse supposition, et son témoignage ne mérite pas qu'on s'y arrête, puisque, outre qu'il se fonde sur de faux principes, il taxe de nouveauté et blâme indirectement une excommunication qui, au jugement de Bossuet lui-même, fut très-juste et très-raisonnable.

§ VIII.

RAISONS QUI ONT ENGAGÉ QUELQUES ÉVÊQUES CATHOLIQUES A TRAITER AVEC HENRI QUOIQUE EXCOMMUNIÉ ET DÉPOSÉ, ET A LUI RENDRE OBÉISSANCE EN CERTAINS POINTS.

Sommaire.

1. Henri excommunié deux fois par Grégoire : quoique relevé de sa première excommunication, il ne recouvre pas pour cela la possession de son royaume, mais simplement le droit qu'il pouvait y prétendre, et c'est pour cela que Grégoire continue de le traiter comme roi jusqu'à ce qu'il l'eût excommunié de nouveau.
2. Rodolphe fut élu roi de Germanie sans le consentement ni l'approbation de Grégoire, qui n'en continua pas moins à considérer Henri comme roi jusqu'à sa seconde déposition.
3. Les évêques catholiques ont pu légitimement traiter Henri comme leur roi

(1) Diploma Henrici, etc., pro abbatia S Maximini, dat. 14 non. octobris, indict. 7, anno dominicæ Incarnationis 1084, anno autem domini Henrici III, Romanorum imperatoris Augusti regni 30, imperii 1; apud Edmundum Martene, Vet. Scriptor. et Monum. tom. I, pag. 516.

(2) Diploma Henrici Rodulpho, abbati Stabulensi, dat. X kalend. decembr., anno ab Incarn. Domini 1089, Henrici III Romanorum imp. Aug. regni quidem 36, imperii 6; apud cit. Martene, tom. I, pag. 75 et seq.

après qu'il eut été relevé de la première excommunication portée contre lui, jusqu'à ce qu'il fût excommunié de nouveau.

4. A partir de cette dernière époque, les prélats catholiques ont pu encore, soit afin de ramener ce prince à de meilleurs sentiments et de le réconcilier avec le saint-siége, soit pour obéir à la nécessité, lui rester soumis en quelque manière, sans croire pour cela sa déposition nulle.

1. Puisque Bossuet ne se lasse pas de nous alléguer les évêques catholiques qui, malgré la déposition de Henri, continuèrent à considérer ce prince comme leur légitime souverain, nous devons expliquer pour quelles raisons ces évêques, dont il ne parle qu'en général sans en nommer un seul, ont pu avoir les mêmes égards pour Henri que pour leur légitime souverain, quoiqu'ils le crussent légitimement déposé. Pour cela observons en premier lieu que Henri, après qu'il eut été excommunié pour ses énormes excès et déclaré privé de sa royauté par Grégoire VII dans le concile de Rome de 1076 (1), se voyant abandonné de tout le monde, feignit de se repentir de ses désordres, et, après avoir accepté avec une feinte humilité la pénitence que le pape lui imposa, fut relevé de son excommunication à Canossa au commencement de l'année suivante 1077 (2). Et quoique le pape ne l'ait pas remis pour lors en possession de son royaume, comme lui-même le déclara au concile de Rome de 1080 (3), ce ne fut pas parce que Henri en aurait été privé en vertu de la première sentence, puisqu'elle devait être révoquée moyennant son amendement et l'absolution qu'il en avait reçue, mais pour d'autres raisons politiques qui ne permettaient pas au pape de le rétablir pour le moment, l'Allemagne soulevée contre ce prince le disant déchu de ses droits à l'empire (4); et ainsi

(1) Concil. Rom. III, sub Gregorio VII, apud Harduin., tom. VI Concil., pag. 1567 et seq.

(2) Vid. concil. Rom. VII, sub Gregorio VII, anno 1080, apud Harduin., tom. Concil., pag. 1587 et seq., et epist. 12 Gregorii VII, lib. IV.

(3) Conc. Rom. VII, loc. cit.

(4) « Regi itaque præfato Henrico, ut in verbis domini papæ colligere possumus, sola est communionis gratia reddita, non tamen regno restitutus; quod ideo retentum est ut inter eos et principes ultramontanos, qui ei causa jussionis apostolicæ restiterant, justitia fieret, vel pax componeretur, sicut ipse juramento per duos episcopos promiserat. Verum prædicti episcopi et principes ultramontani, audientes illum non servare quod promiserat, absque domini papæ consilio elegerunt sibi Rodulphum in regem. » Hugo Flaviniac., in Chronic. Virdun. Idem colligitur ex Lamberto Schafnaburgensi.

les droits de Henri étant douteux, Grégoire s'abstint prudemment de se prononcer en sa faveur jusqu'à ce que ses prétentions fussent discutées dans une assemblée générale, quoiqu'en l'absolvant il lui rendît tous les droits qu'il avait pu avoir à l'empire avant d'être déposé. Les lettres et toute la conduite de Grégoire sont une preuve évidente que tels étaient en effet ses sentiments. Écrivant aux seigneurs de Germanie qui s'étaient prononcés contre Henri et qui déjà étaient décidés à se donner un autre roi, il leur expliqua pourquoi il avait accordé l'absolution à ce prince, en se laissant gagner par ses témoignages de repentir; et, après leur avoir exprimé le désir de se rendre en Germanie pour pacifier leurs différends, il conclut en disant qu'il n'avait pas fait d'autres avances à Henri que celle de l'assurer qu'il l'aiderait en tout ce qu'il pourrait faire pour son salut et son honneur, soit dans le sens de la miséricorde, soit dans celui de la justice, sauf le danger spirituel qui pourrait en résulter pour le pontife ou pour le prince (1). Ce qui fait voir clairement qu'encore que Grégoire, en absolvant Henri, ne lui rendît pas immédiatement la possession de son royaume, que lui contestaient les seigneurs d'Allemagne, il lui rendit néanmoins tous les droits qui pouvaient lui appartenir au trône, s'offrant même à lui faire rendre en cela justice. Nous pourrions le prouver encore par le serment que fit Henri et que le pape accepta, serment par lequel il lui promettait de s'en tenir au jugement que le pape prononcerait sur la justice de sa cause, ou d'entrer dans tels accommodements qu'il jugerait à propos, s'offrant de plus à lui prêter main forte dans le voyage qu'il se proposait de faire en Allemagne pour discuter dans une assemblée générale la justice de ses prétentions (2).

(1) « Quapropter in ea fide quam cœpistis et amore justitiæ omnes permanere studete, scientes nos non aliter regi oblatos esse nisi quod puro sermone (sicuti mihi mos est) in his eumdem nobis sperare dixerimus, in quibus eum ad salutem et honorem suum aut cum justitia aut cum misericordia, sine nostræ et illius animæ periculo adjuvare possimus. » Gregor. VII, lib. IV, epist. 12.

(2) « Infra terminum quem dominus papa Gregorius constituerit, aut justitiam secundum judicium ejus, aut concordiam secundum consilium ejus faciam... Item si dominus papa Gregorius ultra montes seu ad alias partes terrarum ire voluerit, securus erit ex mei parte, etc. » Jusjur. Henrici, regis Teutonicorum, in calce mox citandæ epistolæ.

2. De là vient que, les seigneurs d'Allemagne ayant sur ces mêmes entrefaites élu Rodolphe pour leur roi, Grégoire refusa d'approuver l'élection de ce prince au préjudice de Henri, et qu'il écrivit à ses légats envoyés d'avance en Allemagne d'avertir les deux rois rivaux de lui assurer le passage libre pour qu'il pût se rendre lui-même dans ce pays, discuter leurs prétentions, et décider, d'après l'avis des seigneurs ecclésiastiques et laïques, auquel des deux princes la royauté appartenait de droit (1). Il écrivit dans le même sens à tous les archevêques, évêques, ducs, comtes et barons de l'Allemagne, leur marquant que les deux rois imploraient l'assistance du siége apostolique, et qu'il était prêt à se rendre au milieu d'eux pour décider cette querelle en s'éclairant de leurs avis, et voir duquel des deux côtés était la justice (2). Dans sa lettre à Néhémie, archevêque de Strigonie, il se dit disposé à passer en Allemagne pour arranger leur différend et mettre la paix entre le roi Henri et les seigneurs de ce royaume, ajoutant qu'il avait reçu de ce prince toutes les assurances appuyées de serment qu'il avait cru à propos de prendre pour ce voyage (3). Ces lettres de Grégoire sont toutes postérieures à l'absolution de Henri, quoiqu'écrites avant que ce prince eût mérité par toutes ses scélératesses et par la violation de son serment d'être excommunié de nouveau par Grégoire dans le concile tenu à Rome en 1080, et d'être déclaré

(1) « Quocircà monemus vos et ex parte B. Petri præcipimus ut, fulti authoritate hujus nostri præcepti, utrumque regem, Henricum videlicet atque Rodulphum, commoneatis, quatenus viam nobis illuc secure transeundi aperiant. Desideramus enim, cum consilio clericorum atque laicorum ejusdem regni, qui Dominum timent et diligunt, causam inter eos, Deo favente, discutere, et cujus parti magis ad regni gubernacula justitia favet demonstrare. » Lib. IV, epistol. 23.

(2) « Uterque namque rex a nobis, imo ab apostolica sede, cui licet indigni præsidemus, adjutorium requirit; et nos, de misericordia omnipotentis Dei et adjutorio B. Petri confidentes, parati sumus, cum vestro consilio, qui Deum timetis et christianam fidem diligitis, æquitatem causæ utrinque decernere, et ei præbere auxilium cui justitia ad regni gubernacula favere dignoscitur. » Lib. IV, epist. 24.

(3) « In regnum Teutonicorum transire disposueramus, quatenus inter regem Henricum et principes terræ pacem et concordiam componere, Deo adjuvante, possemus, acceptis etiam per sacramentum ab eodem Henrico rege securitatibus quas ex parte illius ad profectionem nostram tunc oportere putavimus. » *Epist.* 25.

privé de tous ses droits au trône, dont le pape assurait par le même acte la possession à Rodolphe.

3. Si donc nous trouvons dans cet intervalle de l'année 1077 à l'an 1080 des évêques catholiques communiquer avec Henri et l'honorer comme leur souverain, cela ne se fit point contre la volonté du pape, qui, en levant sa première excommunication, lui avait rendu les droits qu'il pouvait avoir perdus par sa déposition, quoique sans le remettre en possession de sa royauté, pour conserver la liberté de discuter les raisons du parti opposé à ce prince ; tellement que le pape lui-même ne dédaignait pas de lui donner le nom de roi et de le traiter en conséquence. Les évêques de son parti pouvaient donc, après l'absolution prononcée par le pontife, le reconnaître légitimement et l'honorer comme leur souverain ; et ce serait sans raison qu'on inférerait de cette conduite que les évêques attachés alors à son parti ne le croyaient pas légitimement déposé, puisque l'absolution qu'il avait reçue du pontife le rétablissait dans ses premiers droits au trône, quels qu'ils fussent d'ailleurs, et que lui contestait la plus grande partie de l'Allemagne.

4. Pour bien savoir en outre dans quel but et avec quels sentiments quelques évêques d'Allemagne et d'autres catholiques continuèrent à honorer ce prince comme roi, malgré son excommunication et sa déposition, observons en second lieu que de même que Grégoire, après avoir une première fois excommunié et déposé ce prince, ne perdit pas de vue le salut de son âme, mais tenta de le ramener par les sages conseils des bons catholiques (1), comme nous le voyons par plusieurs de

(1) « Sed quia nostri officii est homines, non vitia, diligere, et pravis, ut resipiscant, resistere, et impietates, non homines, abhorrere, auctoritate B. Petri, apostolorum principis, monemus vos, et ut charissimos fratres rogamus, admodum studete illum de manu diaboli eruere, et ad veram pœnitentiam provocare, ut eum possimus, Deo favente, ad sinum communis matris nostræ, quam conatus est scindere, fraterna ducti charitate, revocare. » Lib. IV, epist. 1, scripta anno 1076. « Sed quia nos contra eum non movit, Deo teste, secularis superbia, nec vana mundi cupiditas, sed sanctæ sedis et universalis matris Ecclesiæ sollicitudo et disciplina, monemus vos in Domino Jesu et rogamus sicut charissimos fratres ut eum benigne, si ex toto corde ad Deum conversus fuerit, suscipiatis, ut circa eum non tam justitiam, quæ illum regnare prohibet, sed misericordiam, quæ multa delet scelera, ostendatis. » Lib. IV, epist. 3 ad Germanos.

ses lettres, de même aussi plusieurs bons catholiques continuèrent dans le même but à lui rester attachés, même après qu'il eut été déposé une seconde fois; et par là ils le déterminèrent à faire plusieurs promesses que le pape exigeait de lui avant de le réconcilier, lui offrant pour cela leur médiation auprès du pontife, comme on le voit par la lettre si souvent citée de Grégoire à l'évêque de Passau. Ainsi la conduite que tinrent les catholiques envers Henri, au moins tant que les affaires ne leur parurent pas désespérées, soit du côté du prince par son obstination dans le mal, soit du côté du pape par sa fermeté à ne vouloir lui faire grâce que sur des preuves suffisantes de son repentir, ne prouve pas qu'ils regardassent comme nulle la sentence du pape, mais prouve seulement la bonne intention qu'ils avaient, en montrant de l'intérêt à ce malheureux prince, de l'engager à rentrer en lui-même. Ajoutons à cela que, ce prince étant resté vainqueur de son rival dans la guerre qu'il avait entreprise contre lui et se trouvant de fait en possession du royaume et à la tête d'un parti redoutable de schismatiques, partisans de l'antipape Guibert, les catholiques qui se trouvaient dans ses États pouvaient être excusés par la nécessité où ils se trouvaient de se conduire extérieurement envers lui comme s'il était roi, quoiqu'ils le sussent déposé, comme ils l'étaient de communiquer avec lui, quoiqu'ils le sussent excommunié. Par conséquent, de même que Grégoire, pour tranquilliser les consciences, modéra l'injonction qu'il avait faite d'éviter les simoniaques excommuniés en permettant à tous ceux qui étaient liés avec eux par les besoins de la société ou de la famille de conserver avec eux les mêmes rapports, pourvu qu'ils ne se fissent pas leurs flatteurs au point de les endurcir dans leur révolte par de mauvais conseils (1),

(1) « Et quoniam multos, peccatis nostris exigentibus, pro causa excommunicationis perire quotidie cernimus, partim ignorantia, partim etiam nimia simplicitate, partim timore, partim etiam necessitate, devicti misericordia, anathematis sententiam ad tempus prout possumus opportune temperamus. Apostolica enim auctoritate anathematis vinculo hos subtrahimus, videlicet uxores, liberos, servos, ancillas, seu mancipia, necnon rusticos, et servientes, et omnes alios, qui non adeo curiales sunt, ut eorum consilio scelera perpetrentur. » Concil. Rom. IV, sub Gregorio VII, anno 1078.

ainsi pouvait-on pour cette même raison excuser les catholiques qui, forcés par la nécessité et conduits par quelque bonne intention, communiquaient avec Henri et le traitaient extérieurement comme s'il était roi, l'injonction qui leur était faite de ne pas le reconnaître à cause de sa déposition ne pouvant pas être plus obligatoire que celle de l'éviter, parce qu'il était excommunié (1). Cela donc supposé, de même que des rapports que quelques catholiques, forcés par la nécessité, continuaient à entretenir avec Henri on conclurait vainement qu'ils regardaient comme nulle l'excommunication dont il était frappé, ainsi de ce que la même nécessité les forçait de se conduire envers lui comme envers leur souverain on aurait tort de conclure qu'ils ne tenaient pas compte de sa déposition prononcée par Grégoire.

§ IX.

GRÉGOIRE VII A-T-IL MANQUÉ DE FERMETÉ DANS LA MISE A EXÉCUTION DE SES DÉCRETS CONTRE HENRI, ET A-T-IL DOUTÉ DE LEUR VALEUR?

Sommaire.

1. Argument sophistique de Bossuet, fondé sur ce que Grégoire traita Henri comme roi même après l'avoir déposé, sans le remettre pour cela en possession de son royaume. Grégoire, en absolvant Henri lui rendit ses droits au trône, mais sans lui en restituer immédiatement la possession.
2. Henri, après sa seconde déposition, ne fut plus reconnu comme roi par Grégoire.
3. Fermeté de Grégoire à repousser les offres de Henri, et à s'exposer à toutes les persécutions plutôt que de s'écarter de la justice.
4. Rodolphe, élu roi de Germanie sans le consentement ni le conseil de Grégoire, ne fut confirmé par lui dans sa royauté qu'après que Henri eut été déposé une seconde fois.

1. Pour multiplier le nombre des opposants aux décrets de Grégoire, Bossuet s'est appliqué à nous persuader que Grégoire lui-même fut de ce nombre par ses variations et ses doutes au sujet de leur portée et de leur validité. Il dit donc, en s'en rapportant là-dessus à je ne sais quel conteur de fables, que le pape, après avoir déposé ce prince, ne le rétablit point sur le

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib VII (al. 3), cap. 4.

trône, même après l'avoir relevé de son excommunication, comme il le protesta hautement dans le concile qu'il tint à Rome en 1080 ; que Henri n'en ayant pas moins continué à exercer sa royauté, Grégoire, bien loin de le contredire là-dessus, s'offrit pour médiateur entre lui et Rodolphe, afin de décider lequel des deux avait le plus de droits au trône (1) ; et il tire de là cet argument : Si Henri, que le pape avait déposé sans le rétablir, était véritablement et certainement déposé, il n'y avait pas à examiner lequel des deux avait le plus de droits au trône, puisque Henri, dépouillé de tous droits, ne restait roi que par usurpation. Et mettant à contribution sa merveilleuse éloquence, il représente Grégoire étonné lui-même de la nouveauté de son action, aussi troublé des suites de cette mesure que doutant de lui-même, ne s'arrêter à aucun parti : ainsi voudrait-il nous persuader que ce hardi destituteur de rois, comme il l'appelle, aussi timide dans l'exécution qu'aventureux dans le dessein de cette grande entreprise, n'en vint à ce parti extrême, dont personne avant lui n'avait eu l'idée, que par un emportement aveugle plutôt que par raison ou par réflexion ; et il conclut de là que rien ne nous oblige à prendre la défense d'un décret dont son auteur lui-même a révoqué en doute la valeur (2). Mais ce hardi investigateur, soit dit sans l'offenser, des pensées et des desseins de ce grand pape aurait dû considérer que Grégoire, en absolvant Henri sans le remettre actuellement même en possession de sa royauté pour les raisons que nous avons exposées plus haut, lui rendit cependant tous les droits qu'il pouvait avoir au trône, ne lui en différant la pleine jouissance que jusqu'à ce que sa cause eût été examinée et ses droits

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. IV (al. I, sect. 1), cap. 9.

(2) « Si Henricus, quem deposuerat, neque restituerat, vere certoque erat depositus, non erat inquirendum an meliori jure regnasset, qui jure omni privatus vi regnum retineret ; sed Gregorius, tanta re attonitus, ejusque novitate vel ipse turbatus, neque minus eventus quam sui dubius, nihil certi consilii sequebatur. Quæ profecto sufficiant ut videamus regum depositorem confidentissimum, in tanta re decernenda præcipitem, in exequenda trepidum et cunctabundum, ad extremum illud atque intentatum hactenus impetu potius quam certa ratione atque consilio descendisse : neque teneri nos ad id decretum tuendum de quo ipse decreti auctor ambigeret. » Bossuet, loc. cit., in fine cap. 9.

discutés dans une assemblée générale des princes tant ecclésiastiques que laïques de la Germanie : ce qui se démontre évidemment et par le serment qu'il reçut du prince au moment de le relever de son excommunication et par l'offre qu'il lui fit de lui prêter assistance dans la défense de ses droits autant que la justice lui permettrait de le faire. Grégoire ne douta donc point de la valeur de ses décrets ; et il ne fit rien pour les révoquer, tout en continuant à donner à Henri le nom de roi après l'avoir absous, à cause du droit qu'il lui avait sauvegardé, que ce droit fût réel, quoique contesté jusque-là, ou seulement imaginaire, et en lui promettant de le reconnaître s'il prouvait à l'Allemagne la justice de ses prétentions contre Rodolphe, son compétiteur.

2. Au reste Bossuet ne trouvera nulle part que Grégoire ait continué d'agir envers Henri comme envers un souverain depuis qu'il l'eut excommunié de nouveau dans le concile de Rome de l'an 1080, en le déclarant, comme il le fit, privé de tous ses droits au trône en punition de son infidélité à ses serments et de la profanation qu'il faisait des choses saintes, et en jugeant en faveur de Rodolphe, dont il confirmait l'élection faite par les Allemands. Dans la lettre qu'il écrivit cette même année à l'évêque de Passau il nomme trois fois Henri et ne lui donne pas une seule fois le titre de roi (1). Dans celle qu'il adressa en 1081 à tous les fidèles il nomme une fois Henri, mais de cette manière : Henri soi-disant roi (2), et il l'appelle encore de même dans une autre lettre qu'il adressa à Didier, abbé du Mont-Cassin (3). Enfin ce fut dans ces sentiments qu'il persévéra jusqu'à sa mort ; de sorte que, comme le rapporte Paul de Benried, auteur contemporain qui nous a laissé l'histoire de sa vie, comme on lui demandait dans ses derniers moments s'il voulait user de quelque indulgence à l'égard de ceux qu'il avait excommuniés, il répondit qu'à l'exception de Henri, soi-disant roi, de Guibert, usurpateur du siége apostolique, et de

(1) « Ut Henricum, sicut scitis, plura facere nobis paratum... Si Henricus forte Longobardiam intraverit... Ut Italici remoti ab Henrico. » Lib. IX, epist. 3.

(2) « Si enim Henricus rex dictus. » Lib. IX, epist. 28.

(3) « Henricus dictus rex. » Lib. IX, epist. 11

leurs principaux fauteurs, il absolvait et bénissait tous les autres qui avaient foi à ce pouvoir des clefs dont il usait en leur faveur (1). Hugues, abbé de Flavigny, rapporte le même trait en termes encore plus forts, puisqu'il fait dire à Grégoire dans ce moment solennel que Henri n'était pas roi, mais usurpateur de l'empire. Ces témoignages d'auteurs contemporains et de tant autres à leur suite suffisent pour réfuter les calomnies éhontées du moine schismatique Sigebert, comme le fait voir Noël-Alexandre lui-même (2). Mais certainement Bossuet aurait pu imputer à Grégoire VII toute autre chose plutôt que de la timidité dans la mise à exécution de ses décrets. C'est là une idée nouvelle qu'il prétend nous donner du caractère de ce grand pape et qui est contraire à celle que tout le monde s'en est formée jusqu'ici. Tous les catholiques ont toujours attribué à Grégoire un invincible courage et une intrépide fermeté dans ses résolutions. Les hérétiques, de leur côté, et ceux qui goûtent leurs maximes l'ont dépeint comme un homme d'un caractère opiniâtre et intraitable.

3. Bossuet aurait pu voir une preuve évidente de la fermeté de ce pape à exécuter ses desseins dans sa lettre déjà citée à l'évêque de Passau, et par laquelle nous apprenons que, peu de temps après que Henri eut été déposé pour la seconde fois, Rodolphe, son compétiteur, étant mort sur le champ de bataille, tous les catholiques attachés à Grégoire lui écrivirent lettres sur lettres pour l'engager à recevoir de nouveau Henri dans la communion du siége apostolique, d'autant plus que ce prince se montrait alors disposé à faire des sacrifices pour rentrer en grâce avec lui. C'est ce que dit Grégoire dans cette lettre de sa main à l'évêque de Passau (3), et ce que rap-

(1) « Interea pontifex B. Gregorius, super his quos excommunicaverat requisitus, quam dispensationem facere vellet, respondit : Præter Henricum dictum et Guibertum, apostolicæ sedis invasorem, et omnes illas principales personas quæ favent nequitiæ et impietati illorum, omnes absolvo et benedico, etc. » Paulus Benriedensis, in Vita Gregorii VII.

(2) Natalis Alex., tom. VII, *Hist. eccles.*, sæc. 11 et 12, dissert. 2, art. 17.

(3) « Notificamus autem dilectioni vestræ pene omnes nostros fideles, audita nece Rodulphi, B. memoriæ regis, niti ad hoc nos crebris adhortationibus flectere, ut Henricum jam pridem, sicut scitis, plura facere nobis paratum, cui

portent aussi d'autres écrivains. Mais Grégoire, connaissant le naturel pervers de ce prince et la facilité avec laquelle il retournait à son vomissement, ne se laissa entraîner ni par ses promesses ni par les instances des catholiques à le rétablir dans la communion de l'Église et dans la possession légitime de ses États, tant qu'il n'aurait pas donné des preuves efficaces de son amendement. C'est pourquoi il écrivit à ce même évêque d'avertir les prélats et les princes d'Allemagne restés fidèles de s'occuper d'élire un nouveau roi; lui marquant en même temps les qualités que ce roi devait avoir et lui traçant la formule de serment qu'il aurait à prêter (1). Ensuite, dans la lettre qu'il écrivit à Didier, il lui dit avec une constante fermeté qu'encore bien qu'aucun de ses prédécesseurs n'aurait pu obtenir des rois de leur temps d'aussi amples faveurs que celles qu'il ne tiendrait qu'à lui de recevoir de Henri, s'il voulait condescendre aux volontés perverses de ce prince, il n'en était pas moins prêt à souffrir la mort plutôt que de conniver à sa malice ou de manquer à ce que la justice exigeait de lui (2). Tout cela pouvait suffire pour convaincre Bossuet de l'intrépide fermeté de Grégoire à poursuivre l'exécution de ses décrets.

4. Mais puisque cet écrivain croit pouvoir alléguer en preuve de son propre sentiment le témoignage d'un autre historien qu'il s'abstient de nommer, nous sommes forcé de signaler le mensonge visible qu'il avance lorsqu'il dit que Grégoire changea sa première résolution en mettant en oubli sa vigueur apostolique, et qu'après avoir excommunié Henri avec une sévérité exemplaire, après l'avoir déposé, après avoir absous de leurs

ferme omnes Italici favent, in gratiam nostram recipiamus. » Lib. IX, epist. 3; Marianus Scotus et Bertholdus, ad annum 1080.

(1) *Epist.* cit.

(2) « Tu vero ipse, amande frater, cognoscis quia, si nos amor justitiæ et honoris sanctæ Ecclesiæ non teneret, tamque pravæ voluntati ac nequitiæ regis et suorum vellemus favere, nullus aliquando prædecessorum nostrorum ab antecessoribus regibus... tam amplum et devotum servitium sicut nos ab hoc rege... habere potuerunt. Verum, quoniam illorum minas et sævitiam pro nihilo ducimus, magis, si necesse fuerit, mortem suscipere parati erimus quam impietatibus eorum assensum præbere, aut justitiam relinquere. » Lib. IX, epist. 9, scripta anno 1081.

serments ceux qui lui avaient engagé leur fidélité, et avoir confirmé par son consentement l'élection du nouveau roi, il n'en prescrivit pas moins dans ses lettres subséquentes d'écouter les raisons des deux rois compétiteurs, de reconnaître celui qui aurait la justice de son côté, et de déposer l'autre (1). La vérité est cependant que Grégoire ne confirma l'élection de Rodolphe que dans le concile tenu à Rome en 1080, lorsqu'il déposa pour la seconde fois Henri et le déclara privé de tous ses droits au trône. Et on ne trouvera jamais qu'à partir de ce moment Grégoire se soit occupé de juger entre les deux compétiteurs ou qu'il ait pu le faire, puisqu'immédiatement après Rodolphe perdit la vie : il est certain, au contraire, qu'à partir de là il refusa toujours de reconnaître Henri pour roi, et ne cessa d'engager les Allemands à faire choix d'un nouveau souverain. Il est vrai que, lorsqu'il releva Henri de sa premiere excommunication, il eut l'idée de discuter ses prétentions et celles de son compétiteur; mais aussi n'avait-il pas encore approuvé l'élection de Rodolphe, et au contraire il avait sauvegardé à Henri les droits qu'il lui avait rendus en lui accordant l'absolution. C'est ce que Grégoire lui-même témoigna hautement dans sa lettre adressée à tous les fidèles, où il affirme avec serment que non-seulement c'était à son insu et sans son consentement que Rodolphe avait été élu, mais que de plus il avait arrêté dans un concile que, si les archevêques et évêques qui avaient concouru à l'élection de ce prince n'étaient pas en état de prouver qu'ils l'avaient fait légitimement, il les déposerait, eux de leurs siéges, et le prince lui-même de son trône (2). Le même fait

(1) « Domnus apostolicus, apostolici vigoris oblitus, multum est a priore sententia mutatus. Nam qui prius Henricum cum omnibus adjutoribus apostolica severitate excommunicaverat, eique regnandi potestatem potenter interdixerat, et omnes qui ei fidelitatem jurassent absolverat, et electionem novi regis consensu suo confirmaverat, nunc per litteras mandavit ut consilio facto rex uterque audiatur, et quem justitia regnare permiserit, altero deposito, tutus in regno firmetur. » *Histor. Sax.*, apud Bossuet, tom. I, part. 2, lib. IV (al. 1, sect. 1), cap. 9.

(2) « Verum illud admodum vestræ dilectioni notificare non dedignamur. Deo teste, Rodulphum, qui rex ab ultramontanis ordinatus est, non nostro consilio aut præcepto regnum tunc suscepisse. Insuper etiam nos in synodo decernentes firmavisse, nisi archiepiscopi et episcopi qui illum ordinaverunt hoc actum suum recte defendere potuissent, tam ipsos a dignitatibus suis quam et præfatum Rodulphum a regno deponere. » Lib. IX, *epist.* 29.

nous est attesté encore par d'autres écrivains de cette époque (1). Il est donc faux que Grégoire, après avoir confirmé les droits de Rodolphe à la royauté, se soit constitué médiateur entre lui et Henri, pour savoir auquel des deux appartenait le trône; et on peut voir par là combien est faible le témoignage sur lequel Bossuet s'appuie pour taxer ce grand pape d'inconstance et de variation dans sa résolution une fois prise de déposer Henri.

§ X.

INNOVATIONS ET EXCÈS IMPUTÉS PAR BOSSUET A GRÉGOIRE VII DANS LES DÉCRETS PUBLIÉS PAR CE PAPE CONTRE HENRI.

Sommaire.

1. Pétition de principe où tombe Bossuet en taxant Grégoire d'innovation pour avoir attribué aux saints apôtres Pierre et Paul le pouvoir de donner et d'ôter les royaumes.
2. En quel sens Grégoire a pu écrire que le pouvoir des premiers qui ont été rois a eu pour origine l'orgueil humain et l'instigation du démon. Ce qu'a pensé Grégoire sur ce point est conforme à la doctrine des Pères et à l'Écriture. Son sentiment n'en a pas moins été que le pouvoir et l'office des rois vient de Dieu.
3. On explique en quel sens Grégoire a pu écrire que les papes légitimement élus deviennent meilleurs par les mérites de saint Pierre, et qu'il savait par sa propre expérience que les papes étaient saints; on fait voir que ce langage n'avait rien de répréhensible.
4. C'est à tort que Bossuet taxe de nouveauté la formule d'excommunication employée par Grégoire: on démontre que cette formule est conforme au style usité de tout temps dans l'Église.

1. Malgré la protestation que fait Bossuet, en parlant de Grégoire VII, de vénérer la mémoire de ce pontife, dont le nom est inscrit dans le Martyrologe romain, et de juger dignes d'un éternel souvenir les grandes choses qu'il a faites pour la restauration de la discipline ecclésiastique (2), comme il n'en passe pas moins à un crible sévère toutes les paroles de ce saint pape, et

(1) « Verum prædicti episcopi et principes ultramontani, audientes illum non servare quod promiserat, absque domini papæ consilio elegerunt sibi Rodulphum in regem. » Hugo Flaviniac., in *Chronic. Virdun.*; Lambertus Schafnaburgensis.

(2) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. 4 (al. 1, sect. 1), cap. 10.

que du sens en apparence nouveau et contraire à la tradition qu'il attache à chacune d'elles il conclut qu'il est tombé dans l'excès et la nouveauté, il semblerait qu'il n'aurait commencé par lui décerner quelques louanges que pour donner plus de crédit aux reproches immérités qu'il lui adresse ensuite et que nous allons rapporter. Il blâme donc Grégoire d'avoir, en déposant Henri pour la seconde fois et en assurant la possession du trône à Rodolphe dans le concile qu'il tint à Rome en 1080, attribué aux saints apôtres Pierre et Paul le pouvoir de donner et d'ôter les royaumes et les principautés terrestres, tout aussi bien que celui de conférer ou de retirer les dignités ecclésiastiques (1). Mais quoique Grégoire, en s'exprimant de la sorte, n'ait pas voulu dire autre chose au fond sinon qu'en dépouillant Henri de sa royauté pour la donner ou l'assurer à Rodolphe il n'agissait en vertu d'aucun pouvoir humain, mais en vertu de celui que le Sauveur avait donné à saint Pierre et à ses successeurs, et que ce soit une manière de parler fort usitée chez les papes et pratiquée de toute antiquité, comme le reconnaît Bossuet lui-même, d'attribuer aux saints apôtres Pierre et Paul tout ce que les papes, en qualité de leurs successeurs, font en leur nom et par leur autorité (2), cependant ce même prélat témoigne sa surprise de retrouver ce langage dans la bouche de Grégoire, comme si celui-ci avait contredit l'antique tradition de l'Église en attribuant à saint Pierre un pouvoir que Jésus-Christ n'aurait jamais accordé à cet apôtre, qu'aucun pape n'aurait jamais exercé jusque-là, et dont on n'aurait jamais cru qu'il pût entrer dans les attributions du siége apostolique. Mais comme c'est une seule et même question de demander si Grégoire a fait un usage légitime de ce pouvoir en

(1) « Agite nunc, quæso, Patres et Principes sanctissimi, ut omnis mundus intelligat et cognoscat quia, si potestis in mundo ligare et solvere, potestis in terra imperia, regna, principatus, ducatus, marchias, comitatus et omnium possessiones tollere unicuique et concedere. Vos enim patriarchatus, primatus, archiepiscopatus, episcopatus frequenter tulistis pravis et indignis, et religiosis viris dedistis, etc. » Gregorius VII, *concil. Rom.*, anno 1080.

(2) « Notus enim stylus antiquissimus... Pontificum Romanorum tribuentium Petro et Paulo quod eorum successores sive vicarii, ut tunc fere loquebantur, eorum auctoritate ac vice agerent. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib. IV, cap. 10.

lui donnant pour origine l'autorité conférée à saint Pierre, ou de demander si une telle autorité a été conférée à cet apôtre, dire qu'il a usé de ce pouvoir à tort et sans raison, parce qu'il l'a faussement rapporté à l'autorité des saints apôtres, c'est résoudre la question précisément par ce qui est en question, et commettre une pétition vicieuse de principe, puisque c'est la même chose que de dire que Grégoire n'a pas pu user légitimement de ce pouvoir, parce qu'il n'a pas pu légitimement en user. Mais ensuite, que Grégoire soit le premier qui ait fait découler ce pouvoir de l'autorité conférée à saint Pierre, c'est ce que Bossuet ne saurait prouver, comme nous le verrons plus loin, et ce qui, fût-il vrai, ne prouverait jamais qu'on puisse faire à Grégoire un reproche fondé d'avoir innové à l'excès, à moins qu'on ne fît voir d'abord par des raisons évidentes qu'un tel pouvoir n'a jamais été conféré, soit à saint Pierre, soit à l'Église. Mais comme nous avons déjà discuté ce point dans le premier livre de cet ouvrage, et que nous y reviendrons plus particulièrement encore dans le troisième, je laisse pour le moment Bossuet s'escrimer avec une ardeur sans pareille contre les paroles de Grégoire que je rappelais tout à l'heure, pour passer à l'examen des autres accusations d'excessives nouveautés qu'il intente à ce pape.

2. On trouvera peut-être plus de vraisemblance à ce reproche d'avoir excédé les bornes dans ces passages où Grégoire, parlant de la différence qui existe entre la puissance royale et la puissance sacerdotale, dit que la première a été inventée par l'orgueil humain, et la seconde instituée par la bonté divine (1), et encore que les rois et les ducs ont eu pour premiers auteurs ceux qui, ayant perdu la connaissance de Dieu et se laissant conduire par le prince du monde, qui est le démon, ont eu l'aveugle ambition et l'intolérable témérité de dominer sur d'autres hommes leurs égaux, en faisant peser sur eux tout le poids de leur orgueil, de leurs rapines, de leur perfidie et

(1) « Sed forte putant quod regia dignitas episcopalem præcellat. Ex eorum principiis colligere possunt quantum a se utraque differant : illam quidem humana superbia reperit, hanc divina pietas instituit. » Gregorius VII, lib. IV, *epist.* 2.

de leur cruauté, en un mot de presque tous les crimes (1). Bossuet prend occasion de ces paroles pour imputer à Grégoire l'erreur grave de rapporter au démon l'origine du pouvoir même le plus légitime; mais il ne se serait certainement pas formé une idée si désavantageuse de ce saint pape s'il avait considéré que Grégoire ne parle pas ici du devoir qu'ont à remplir ou de l'autorité qu'ont à exercer les princes de la terre, mais du faste avec lequel les rois s'acquittent pour l'ordinaire de cet office, faste qui sans contredit est une invention de l'orgueil humain; et c'est ce qui a fait dire à saint Augustin (2) que les rois n'ont pas été appelés ainsi du verbe *régner*, c'est-à-dire dominer, mais plutôt du verbe *régir* (A), et que le faste royal est moins l'attribut d'un roi que l'outrecuidance d'un tyran. Bossuet aurait donc dû voir à quelle occasion Grégoire écrivait ces paroles, pour en pénétrer le véritable sens. S'il avait eu cette attention, il se serait convaincu que Grégoire parlait ici dans le sens de Henri et des henriciens, qui méprisaient l'excommunication portée contre eux par le saint-siége et dédaignaient de soumettre à son jugement la dignité royale, qu'ils croyaient supérieure à la puissance sacerdotale. « Mais peut-être pense-t-on, dit-il dans le premier passage, que la « dignité des rois surpasse celle des évêques (3); » et dans le second : « Ainsi donc une dignité inventée par le siècle ne devra « pas être assujettie à celle que la sagesse de Dieu tout-puissant « a instituée pour sa plus grande gloire (4)? » Or, comme les

(1) « Quis nesciat reges et duces ab iis habuisse principium qui, Deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis pene sceleribus, mundi principe, diabolo videlicet, agitante, super pares, licet homines, dominari cæca cupiditate et intolerabili præsumptione affectaverunt? » Idem, lib. VIII, *epist.* 21.

(2) « Non reges aut domini dicti sunt a regnando et dominando, cum reges utique a regendo dicti melius videantur, ut regnum a regibus, reges autem, ut dictum est, a regendo. Sed fastus regius non disciplina putata est regentis, sed superbia dominantis. » D. Augustin., *de Civitate Dei*, lib. V, cap. 12, n. 2.

(A) Le mot *rex*, roi, vient du mot hébreu רָעָה rahah, qui signifie *paître*: de là ποιμένε λαῶν, pasteurs des peuples.

(3) « Sed forte putant quod regia dignitas episcopalem præcellat. » Greg. VII, lib. IV, epist. 2.

(4) « Itane dignitas a sæcularibus inventa non subjicietur ei dignitati quam omnipotentis Dei providentia ad honorem suum invenit? » Gregor. VII, epist. 21, lib. VIII.

henriciens ne pouvaient exalter ainsi la royauté au-dessus du sacerdoce qu'en se laissant prendre au faste et à l'arrogance des rois, au lieu de considérer en lui-même leur légitime pouvoir, c'est avec raison que Grégoire rapporte à l'orgueil humain cette prétendue prééminence des rois sur les pontifes. Voulant donc stigmatiser ce faste présomptueux et considérant que tous les hommes sont naturellement égaux, il dit que les premiers rois ont été ceux qui, conduits par une cupidité aveugle et poussés par le démon, ont entrepris de dominer sur les autres hommes : doctrine qui n'est pas nouvelle, puisqu'elle est aussi celle de saint Grégoire le Grand, qui a dit dans ses Morales : « La nature a fait tous les hommes égaux ; mais la diversité « de mérites, par un ordre secret de la Providence, a bientôt eu « établi l'inégalité entre eux ; de sorte cependant que cette diver« sité même, qui accuse un vice, entre dans le plan des décrets di« vins... Car nous savons que nos premiers ancêtres étaient bien « moins les rois des peuples que des pasteurs de troupeaux ; « et Dieu, disant à Noé et à ses fils : *Croissez et multipliez-vous, et « remplissez la terre,* ajoute aussitôt: *Et soyez la terreur de tous « les animaux.* Car la nature a placé l'homme au-dessus des « animaux privés de raison, mais non au-dessus de ses propres « semblables, et c'est pour cela qu'il lui est recommandé de se « faire craindre des animaux, mais non des autres hommes, « parce que c'est un orgueil dénaturé que de vouloir être re« douté de ses égaux (1). » Le saint docteur inculque encore la même doctrine dans son livre d'or intitulé le Pastoral (2). Mais bien longtemps avant saint Grégoire le Grand saint Augustin avait enseigné la même vérité : « Dieu n'a pas voulu,

(1) « Omnes homines natura æquales genuit, sed variante meritorum ordine alios aliis dispensatio occulta postponit : ipsa autem diversitas, quæ accessit ex vitio, recte est divinis judiciis ordinata.... Scimus enim quod antiqui patres nostri non tam reges hominum quam pastores pecorum fuisse memorantur ; et cum Noe Dominus filiisque ejus diceret : *Crescite, et multiplicamini, et replete terram*, subdit : *Et terror vester sit super cuncta animalia terræ.* Homo quippe animalibus irrationabilibus, non autem cæteris hominibus natura prælatus est, et idcirco ei dicitur ut ab animalibus, non ab homine timeatur, quia contra naturam superbire est ab æqualibus velle timeri. » D. Gregor. Magnus, lib. XXI in Job, cap. 15, num. 22, édit. des Bénédictins de Saint-Maur.

(2) D. Gregorius, in Regula pastor., part. 2, cap. 6.

« lisons-nous dans la Cité de Dieu, que l'être raisonnable « régnât sur d'autres que sur les êtres privés de raison, sur « les brutes en un mot, et non sur d'autres hommes créés « comme lui à l'image de son Créateur. Voilà pourquoi les « premiers justes ont plutôt été pasteurs de troupeaux que « pasteurs d'hommes, Dieu voulant nous indiquer par là « l'ordre de la nature, qui a été renversé par le désordre du « péché (1). » Et ailleurs le même saint docteur, approuvant ce que dit Salluste dans Catilina, que ce furent « Cyrus « en Asie et les Lacédémoniens et les Athéniens en Grèce qui « donnèrent l'exemple de mettre sous le joug des villes et des « peuples, de prendre pour raison suffisante de faire la guerre « la passion de dominer, et de faire consister la plus grande « gloire dans la possession du plus grand empire (2), » ajoute : « Cette passion de dominer cause d'étranges malheurs parmi les « hommes (3). » Nous pourrions citer bien d'autres Pères qui s'accordent de même à dire que Dieu a créé les hommes naturellement égaux ; que l'empire a été donné à l'homme sur les animaux, mais non sur ses semblables ; que le péché est l'unique cause de la diversité des conditions qu'il y a parmi les hommes, dont les uns sont sujets, les autres souverains, les uns obéissent, les autres commandent ; que cet ordre a été établi par un juste jugement de Dieu ; que les premiers justes ont été plutôt bergers que rois ; que les rois ont été ainsi appelés non du verbe *régner,* mais du verbe *régir;* enfin, que le faste et l'esprit dominant des souverains sont nés de l'orgueil de l'homme et de la cupidité qui le pousse à s'élever au-dessus des autres. Cela supposé, nous devons distinguer ce qui constitue l'office des rois de ce qui est vanité en eux : l'office des rois a été dicté aux hommes par la rai-

(1) « Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationabilibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori. Inde primi justi pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt, ut etiam sic insinuaret Deus quod postularet ordo creaturarum, et quid exigeret meritum peccatorum. » D. Augustin., *de Civitate Dei*, lib. XIX, cap. 15, n. 1.

(2) « Posteaquam vero in Asia Cyrus, in Græcia Lacedæmonii atque Athenienses cœpere urbes atque nationes subigere, libidinem dominandi causam belli habere, maximam gloriam in maximo imperio putare. » Sallust., *in Catil.*

(3) « Libido ista dominandi magnis malis agitat, et conterit humanum genus. » D. Aug., *de Civitate Dei*, lib. III, cap. 24, n. 1.

son, institué dans des conditions conformes à la nature, et approuvé de Dieu pour le bon ordre et la conservation du genre humain; le faste des rois, au contraire, a été introduit par l'orgueil à l'instigation du démon. Or il est certain que Grégoire VII, dans les passages objectés plus haut, ne parle pas de l'office des rois, mais seulement de leur faste; et, considérant que la sainte Écriture ne fait mention ni de rois, ni de royaumes, ni de ducs, ni d'empires avant Nemrod, fondateur de la première monarchie des Assyriens et conquérant des nations voisines, il dit en substance que les premiers rois ont tiré leur origine de ceux qui, emportés par une aveugle cupidité, ont cherché à l'instigation du démon à dominer sur les autres hommes, puisqu'il est certain que Nemrod, dont l'Écriture nous dit qu'il commença à être puissant sur la terre (1), et les autres fondateurs d'anciennes monarchies ne sont parvenus au souverain pouvoir que par les violences, les meurtres et les rapines. C'est ce qui a fait dire à Pierre Bertrandi, évêque d'Autun, que, « si nous réfléchissons bien sur toute la suite des « saintes Écritures, nous verrons clairement que le pouvoir « temporel ou séculier, quant aux quatre grands empires des « Assyriens et des Chaldéens, des Mèdes et des Perses, des « Grecs et des Romains, n'a point commencé par des moyens « légitimes, mais par des usurpations injustes; » ce qu'il prouve ensuite par plusieurs raisons qu'il n'est pas de notre objet de rapporter (2). Grégoire VII, envisageant donc non l'office des rois et des princes, mais la violence de ceux qui, comme le raconte l'Écriture, ont pris les premiers le nom de rois et ont fondé les royaumes et les monarchies en subjuguant les nations qui les avoisinaient, dit très-bien que les rois ont eu pour auteurs ceux qui, poussés par le démon, ont entrepris de dominer sur les autres hommes par les meurtres et les brigan-

(1) « Ipse cœpit esse potens in terra. » Genèse, X, 8.

(2) « Si advertimus processum sacræ Scripturæ, inveniemus clare quod potestas jurisdictionis temporalis seu sæcularis, quantum ad quatuor imperia (videlicet Assyriorum et Chaldæorum, Medorum et Persarum, Græcorum et Romanorum), non fuit a principio legitime introducta, sed violenter usurpata. » Petrus Bertrandi, episc. Æduensis, S. R. E. card., *de Origine et usu jurisd.* q. 1 (*Biblioth. vet. Patr.*, edit. Lugdun. 1677, tom. XII, pag. 128, col. 2).

dages. Nous pourrions au reste prouver par plusieurs passages de ce grand pape qu'il n'en reconnaissait et n'en confessait pas moins que l'office et le pouvoir des rois viennent de Dieu. Dans la lettre qu'il écrivit à Henri lui-même le 7 décembre 1074 il disait à ce prince : « Mais comme je n'ai d'autre dé- « sir que de travailler jour et nuit, à travers les dangers et « jusqu'à la mort, dans la vigne du Seigneur, je m'appliquerai « toujours avec l'aide de Dieu à remplir le devoir de la charité, « non-seulement envers vous, que Dieu a placé au-dessus des « autres..., mais encore envers le moindre des chrétiens (1). » Il écrivait encore à ce prince en 1075 : « Mais comme nous « désirons conserver la paix qui est en Jésus-Christ, non-seule- « ment avec vous, que Dieu a placé au-dessus des autres, mais « encore avec tous les hommes, etc. (2). » Dans la lettre qu'il écrivit le 19 avril 1080 à Acon, roi de Danemark, il disait de même : « C'est pourquoi nous vous avertissons paternellement, « vous notre fils, à qui la divine Providence a confié le gouver- « nement de tout un royaume (3). » Il disait encore, en écri- vant le 24 avril de cette même année à Guillaume, roi d'An- gleterre : « De même que vous ne voudriez pas, et non sans « raison, être traité sans honneur par un homme dont vous « auriez fait un puissant roi de pauvre et misérable esclave qu'il « eût été par sa condition, ainsi vous-même, qui, de pauvre et « misérable esclave du péché que vous étiez (car tel est l'état « de tout homme venant au monde), avez été fait un puissant « roi par l'effet de la bonté divine, empressez-vous toujours « d'honorer le divin Jésus, qui a bien voulu vous honorer lui- « même et dont vous ne réclamerez jamais en vain la protec- « tion et le secours (4). » Mais ce pape explique encore plus clai-

(1) « Sed quia die nocteque in vinea Domini laborare per multa pericula etiam usque ad mortem desidero, non solum tibi, quem Deus in summo rerum posuit culmine... sed etiam minimo christiano, adjuvante Deo, semper studebo sanctam et condignam charitatem custodire. » Greg. VII, lib. II, *epist.* 31.

(2) « Sed quia desideramus non solum vobiscum, quem Deus in summo rerum posuit culmine, sed etiam cum omnibus hominibus pacem, quæ in Christo est, habere, etc. » Lib. III, *epist.* 7.

(3) « Te itaque specialiter, fili charissime, cui regni curam divina Providentia commisit, paterno monemus affectu, etc. » Lib. VII, *epist.* 21.

(4) « Sicut enim velles ab eo quem ex misero et pauperrimo servo potentissi-

rement sa pensée dans une autre lettre à ce même roi, du 9 mai de la même année : « Nous pensons que votre prudence n'i« gnore pas que c'est la toute-puissance divine qui a établi pour « le gouvernement de ce monde la puissance apostolique et la « puissance royale, les plus élevées l'une et l'autre de toutes les « dignités. Car de même qu'il a placé dans le ciel le soleil et « la lune comme deux grands luminaires qui effacent tous les « autres en clarté, pour faire paraître à nos yeux les objets « sensibles en des temps différents, ainsi en établissant la dignité « apostolique et la dignité royale pour le gouvernement de « celles de ses créatures qu'il a faites à son image Dieu a voulu « sous ce double abri préserver les hommes des erreurs et des « maux auxquels ils sont trop exposés (1). » Il est évident par ces passages de saint Grégoire VII, comme par tant d'autres que je supprime pour plus de brièveté, que, selon lui, l'office et le pouvoir des rois viennent de Dieu et de sa providence paternelle, et que, lorsque ce même pape attribue l'origine des royaumes à la criminelle ambition de ceux qui, poussés par le démon, ont voulu usurper l'empire sur les autres hommes, il parle de ceux qui les premiers abusèrent de ce nom pour lui faire signifier non la direction et le gouvernement, mais la domination et la tyrannie. Bossuet se montre donc on ne peut plus injuste lorsqu'il dit, en parlant de Grégoire, « que c'est « faire injure aux puissances supérieures que d'en attribuer « l'introduction dans le monde aux suggestions du démon et à « une ambition aveugle ou à l'intolérable présomption de do« miner sur les autres hommes (2); » car Grégoire n'a jamais

mum regem fecisses non immerito honorari, sic et tu, quem ex servo peccati misero et pauperculo (ita quippe omnes nascimur) potentissimum regem Deus gratis fecit, honoratorem tuum honorare semper studiose festina. » Lib. VII, *epist.* 23.

(1) « Credimus prudentiam vestram non latere omnibus aliis excellentiores apostolicam et regiam dignitates huic mundo ad ejus regimina omnipotentem Deum distribuisse. Sicut enim, ad mundi pulchritudinem oculis carneis diversis temporibus repræsentandam, solem et lunam omnibus aliis eminentiora disposuit luminaria, sic, ne creatura, quam sui benignitas ad imaginem suam in hoc mundo creavit, in erronea et mortifera traheretur pericula, providit in apostolica et regia dignitate, ut per diversa regeretur officia. » Greg. VII. lib. 7, *epist.* 25.

(2) « Ad magnam ergo contumeliam pertinet sublimium potestatum asserere ipsas, agitante diabolo, cæca introductas cupiditate et intolerabili præsumptione dominandi super pares. » Bossuet, tom. 1, part. 2, lib. IV (al. 1, sect. 1), cap. 10.

dit mot des puissances supérieures, dénomination qui comprendrait aussi bien la puissance sacerdotale que la puissance royale. Que, s'il plaît à Bossuet d'entendre par puissance supérieure le droit suprême de gouverner les peuples conformément aux règles de la justice, il trouvera Grégoire d'accord avec lui, puisque ce pape dit assez clairement qu'un tel pouvoir vient de Dieu. Mais si par ces puissances supérieures il entend le faste, le luxe, la pompe et tout ce vain attirail dont l'orgueil humain a fait l'accompagnement nécessaire de la majesté des rois, il est certain, en effet, que Grégoire attribue tout cela à l'ambition des hommes et aux suggestions du démon. Mais si se former une pareille idée de la puissance des princes infidèles serait déjà se mettre en opposition avec les lumières de la raison, se former cette idée de la puissance des princes chrétiens, qui ont renoncé par le baptême aux pompes et aux vanités du monde, ce serait pécher contre les premiers principes de la morale chrétienne.

3. Pour passer en revue les autres maximes de Grégoire que Bossuet accuse de nouveauté, ajoutons qu'il reproche à ce pape d'avoir dit que « ceux qui sont établis légitimement dans la chaire « apostolique en deviennent, par les mérites de saint Pierre, et « meilleurs et tout à fait saints (1). » Mais, qu'il nous soit permis de le dire, les paroles de ce saint pape sont tout autres que Bossuet ne les a rapportées. Voici en toute vérité ce que Grégoire écrivait à Hériman : « Que si ceux qui craignent Dieu n'acceptent que de force et avec crainte le souverain pontificat, « quoique, s'ils y sont élevés par des voies légitimes, ils doivent y trouver, grâce aux mérites de saint Pierre, les moyens « de devenir meilleurs, avec combien de crainte et de frayeur « ne devrait-on pas monter sur un trône royal, où ceux même « qui sont bons et humbles, témoin Saül et David, trouvent « l'occasion de devenir pires qu'ils n'étaient auparavant (2). »

(1) « Ac ne a tanta potestate genus humanum aliquid iniqui metueret, docebat Gregorius « ad apostolicam sedem rite ordinatos meritis B. Petri meliores « effici atque omnino sanctos. » Bossuet, *ibid.* cap. 11.

(2) « Quod si ad apostolicam sedem, in qua rite ordinati meritis B. Petri meliores efficiuntur, qui Deum timent coacti cum magno timore veniunt, ad regni solium cum quanto timore ac tremore accedendum est, in quo etiam boni et

Il ne dit donc pas que les mérites de saint Pierre suffisent tout seuls pour rendre saints ses successeurs légitimement ordonnés, mais il se contente de dire qu'ils les rendent meilleurs. Si, en s'exprimant ainsi, Grégoire a dit une nouveauté, cette nouveauté ne doit pas lui être imputée, mais plutôt à Symmaque, son prédécesseur de plusieurs siècles, aux décrets duquel il a emprunté cette pensée. Voici en effet ce qu'il ajoute : « Ce que nous disions tout à l'heure du souverain pontificat, « outre que nous l'avons appris par notre propre expérience, « nous le trouvons exprimé dans les décrets du saint pape « Symmaque, où nous lisons ces paroles : « Le B. Pierre fait « part de l'abondance de ses mérites à ses successeurs, en les « faisant héritiers de ses vertus ; » et ces autres un peu plus « loin : « Qui pourrait douter de la sainteté de celui qui se « trouve élevé à cette sublime dignité? Quand même on n'au- « rait acquis par soi-même aucun mérite personnel, on serait « encore sanctifié suffisamment par ceux qu'on y hérite de « son prédécesseur (1). » Ainsi ce que Grégoire a dit dans ce passage, il ne l'a pas dit de lui-même, mais il l'a emprunté des décrets du pape Symmaque. Observons d'ailleurs, ce que Bossuet a omis de faire, qu'encore que les paroles tout à l'heure citées ne se trouvent pas précisément dans les décrets de Symmaque, mais dans le livre apologétique composé par Ennode, évêque de Pavie, pour justifier les actes du quatrième concile, dit Concile de la Palme, tenu à Rome sous Symmaque, et où ce pape en personne mit au défi ses accusateurs, Grégoire cependant a pu sans erreur attribuer ces paroles à Symmaque lui-même, puisque cet écrit apologétique d'Ennode fut approuvé par ce pape, en vertu de son autorité apostolique, et rangé parmi les décrets du saint-siége, de l'avis commun de tous les évêques,

humiles (sicut in Saul et David cognoscitur) deteriores fiunt. » Lib. VIII, *epist.* 21, Conc. Labb., T. X, col. 273, édit. de Paris.

(1) « Nam quod de apostolica sede prælibavimus in decretis beati Symmachi papæ (licet experimento sciamus) sic continetur : « Ille, scilicet B. Petrus, perennem meritorum dotem cum hæreditate innocentiæ misit ad posteros ; » et post pauca : « Quis enim sanctum esse dubitet quem apex tantæ dignitatis attollit, « in quo, si desint bona acquisita per meritum, sufficiunt quæ a loci decessore « præstantur. » *Idem, ibid.*

réunis au nombre de deux cent dix-huit au concile suivant, tenu à Rome l'an 503 (1). Il est donc évident que Grégoire ne dit rien ici de lui-même, mais qu'il ne fait que répéter ce qui avait été dit et approuvé environ six siècles auparavant dans un concile de deux cent dix-huit évêques, et confirmé par le saint pape Symmaque en vertu de son autorité apostolique. « Bon, dira encore Bossuet; mais Grégoire aurait dû adoucir par une explication nécessaire l'expression de ces décrets, au lieu d'en exagérer la portée, et d'ajouter de plus qu'il avait appris par sa propre expérience qu'un pape était toujours saint (2), ce que personne jusqu'à lui n'avait eu la présomption d'affirmer. » Mais nous avons rapporté les propres paroles de Grégoire, et chacun a pu s'assurer si ce pape a exagéré et outré les expressions de son prédécesseur lorsque, au lieu de dire comme lui que les papes sont rendus saints par les mérites de saint Pierre, il se contente d'affirmer qu'ils sont rendus meilleurs. Et nous ne savons où il a trouvé que Grégoire ait dit qu'il savait par expérience que le pape était saint; car ce qu'il témoigne savoir par expérience doit se rapporter aux paroles de Symmaque qui suivent immédiatement, c'est-à-dire que le bienheureux Pierre a légué à ses descendants, avec d'inépuisables trésors de mérites, une succession de vertus, ce qu'il n'assure pas se vérifier exactement dans tous les papes, mais seulement dans ceux-là dont il avait écrit un peu plus haut : « Que les princes doivent envisager « avec frayeur et se rappeler sans cesse que parmi tant de « rois qui ont paru depuis le commencement des empires « très-peu ont été saints, tandis qu'on peut compter près de « cent pontifes remarquables par leur sainteté, qui se sont succédé sans interruption sur le seul siége de Rome (3). » Voilà

(1) *Conc. Rom.* V, sub Symmacho, anno 503, apud Labbe, tom. V Conc., edit. Venet.

(2) « Et id quidem ex decretis Symmachi papæ repetebat, quæ sane decreta commoda interpretatione molliri, non exaggerari, et ad extremum urgeri oporteret. Addebat Gregorius.. ; « Licet experimento sciamus nempe papam sanctum esse, » quod hactenus nemo præsumpserat. » Bossuet, loc. cit.

(3) « Unde profecto valde est timendum atque ad memoriam eorum crebro revocandum quod, sicut præfati sumus, a mundi principio paucissimi per diversa terrarum regna reges sancti ex innumerabili eorum multitudine reperiuntur, cum in una tantum pontificum seriatim succedentium sede, videlicet Romana,

ce que Grégoire déclare savoir par expérience, c'est-à-dire que les successeurs de saint Pierre sur le siége de Rome jusqu'à son temps ont été saints ce qu'il n'entend pas affirmer de tous, et bien moins encore de lui-même, puisque nous avons d'ailleurs mille preuves de la modestie et de l'humilité de ce saint pape, qui se regardait comme indigne personnellement de cette suprême dignité et ne l'avait acceptée qu'après beaucoup de résistance et par contrainte. On ne pourrait donc, sans outrager sa mémoire, lui imputer de s'être appliqué à lui-même ce mot de Symmaque, qu'il savait par expérience que le pape était saint. De même, lorsqu'il dit que ceux qui sont légitimement ordonnés et placés sur le siége de Rome sont rendus meilleurs par les mérites de saint Pierre, cela doit s'entendre non de tous les papes, mais de la meilleure partie d'entre eux, et particulièrement de ceux qui, comme lui, n'avaient accepté le pontificat qu'avec crainte et tremblement et pour céder à la contrainte, après avoir opposé inutilement leur résistance et leurs larmes. Il ne pouvait ignorer d'ailleurs que plusieurs papes des siècles les plus rapprochés du sien avaient siégé plutôt pour souiller le siége de Pierre par leurs vices que pour l'illustrer par leurs vertus. Mais il y a grand sujet de douter qu'il ait cru que ces derniers avaient été légitimement établis dans la chaire apostolique, c'est-à-dire ordonnés avec le rite prescrit pour ce siége éminent, puisque le cardinal Baronius, parlant de plusieurs papes du neuvième siècle et de la plupart de ceux du dixième, tels que furent en particulier Étienne VI ou VII, Serge, Christophe et Jean X, Jean XI et Jean XII, ne craint pas d'avancer qu'ils avaient envahi la chaire apostolique, où les avaient portés la violence et l'ascendant de la puissance séculière, au lieu d'y être promus par des voies légitimes : papes qui ne l'étaient que de nom et qui n'étaient inscrits sur le catalogue des papes que pour marquer l'ordre des temps (1). Grégoire ne parlant donc que des papes qui avaient été légitimement

a tempore beati Petri apostoli ferme centum inter sanctissimos computentur. » Lib. VIII, *epist.* 21.

(1) Baronius, ad annum 895, n. 4 et 5; ad ann. 906, n. 1 et seq.; ad annum 912, n. 8.

ordonnés, c'est-à-dire selon lui qui non-seulement avaient été élus de la manière prescrite par les canons et d'après les anciennes règles de l'Église romaine, mais encore avaient été appelés au pontificat et ne l'avaient accepté que par contrainte et malgré leur résistance, pour céder à la volonté unanime de tous les gens de bien, n'a point en vue certainement de parler de ces autres papes en petit nombre qui avaient déshonoré le siége de Saint Pierre par le déréglement de leurs mœurs, mais des autres bien plus nombreux qui l'avaient honoré par leur sainte vie. Ce qu'il a dit ne mérite donc pas le reproche que lui inflige Bossuet, et, avant de le censurer, cet écrivain aurait bien fait d'en prendre le véritable sens, en expliquant les paroles de la lettre de Grégoire VII qu'il cite au moyen du reste, qu'il ne cite pas et qui lui en aurait fourni la juste interprétation.

4. Mais c'est avec bien moins de fondement encore qu'il taxe Grégoire de nouveauté pour quelques expressions dont se servit ce pape dans les décrets d'excommunication qu'il porta contre Henri ou contre d'autres prévaricateurs, comme si Grégoire avait inventé un genre d'excommunication auparavant inconnu dans l'Église en vue d'enlever la victoire aux armes et aux troupes de Henri (1). Voici donc comment s'exprima ce pape dans le concile qu'il tint à Rome en 1078 et qui fut le quatrième célébré sous son pontificat, en fulminant la sentence d'excommunication contre quiconque oserait contredire la constitution de ce concile relative à l'envoi en Germanie des légats apostoliques chargés d'y juger les différends tant politiques que religieux dans une assemblée générale : « Quiconque, dit-il, aura cette témérité, nous le lions par « l'autorité apostolique, non-seulement quant à l'esprit, mais « même quant au corps; nous lui ôtons à lui-même toute la « prospérité de cette vie et la victoire à ses armes (2). » A

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. IV (al. lib. I, sect. 1), cap. 11.

(2) « Quicumque autem, temerario ausu, hujus nostræ constitutionis violator exstiterit, legatisque nostris ad hanc pacem componendam euntibus prænominatis fraudem opponere tentaverit, vinculo eum anathematis alligamus, et non solum in spiritu verum etiam et in corpore, et in omni prosperitate hujus vitæ

l'occasion de ces dernières paroles, Bossuet se fait fort de convaincre Grégoire d'énormes et étranges nouveautés. De même, dans le septième de ses conciles, tenu l'an 1080, Grégoire, après avoir excommunié de nouveau et déposé Henri, ajouta ces paroles : « Qu'Henri avec ses complices n'ait aucune force « dans ses combats et ne gagne de sa vie aucune victoire (1). » Là-dessus Bossuet fait la réflexion suivante : « Ainsi, en vertu « de son autorité apostolique, ôtait-il tout moyen de prospérité « à ses ennemis; ainsi commandait-il à la victoire. Mais tout « autre était la volonté de Dieu, et il n'était pas au pouvoir de « l'homme de réduire à des formules arbitraires ce qui est « remis tout entier à la volonté divine. Aussi la victoire fut- « elle cette année-là même accordée à Henri, et Rodolphe, à « qui Grégoire avait donné le royaume au nom des apôtres Pierre « et Paul, périt dans la bataille (2). » Puis, rapportant les paroles pleines de calomnies du schismatique Sigebert, moine de Gemblours, qui suppose que Grégoire avait prédit, comme le tenant d'une révélation divine, que le faux roi mourrait dans cette même année, prédiction, ajouta-t-il, qui s'accomplit, mais tout autrement que Grégoire ne l'avait conjecturé, puisque ce ne fut pas Henri qui mourut, mais bien Rodolphe, qui était le faux roi et qui fut tué la même année en plein combat, Bossuet ajoute que ce récit de Sigebert ne manque pas d'analogie avec le décret d'excommunication porté par Grégoire. Mais plus je considère la faiblesse de cet argument, plus je me confirme dans la pensée ou que l'illustre et savant Bossuet n'est pas l'auteur de cet ouvrage, ou que son ouvrage a été vicié par une main étrangère, ou enfin que, l'ayant écrit à la hâte, plutôt pour servir la passion d'un autre que pour

apostolica potestate innodamus, et victoriam ejus in armis auferimus. » Conc. Rom. IV, sub Greg. VII, anno 1078.

(1) « Ipse autem Henricus cum suis fautoribus in omni congressu belli nullas vires habeat nullamque in vita sua victoriam obtineat. » Conc. Rom. VII, sub Gregorio VII, anno 1080.

(2) « Sic ab adversantibus omnem prosperitatem potestate apostolica propellebat; sic victoriæ imperabat. At Deo non erat placitum, in manu sua posita, ab homine ad formulam hæc arbitrariam revocari. Quare eodem anno et Henrico victoriam concessit, et Rodulphum, cui Gregorius Petri et Pauli vice imperium donaverat, in prælio cædi voluit. » Bossuet, loc. cit.

défendre sa propre opinion, il n'a pas eu le temps d'examiner ce qu'il recueillait çà et là d'auteurs schismatiques pour grossir son volume, ce qui fit qu'à la fin il ne le jugea pas digne d'être publié. Car quoi de plus commun dans l'histoire ecclésiastique, comme de plus connu, je ne dis pas seulement des savants de premier ordre, du nombre desquels était assurément ce célèbre écrivain, mais encore de ceux qui ne sont pas tout à fait étrangers à l'histoire de l'Église, que ces sortes d'imprécations par lesquelles on interdisait aux excommuniés les prospérités temporelles et qu'on joignait souvent à l'excommunication. Et quoique ce fussent là des choses remises tout entières à la volonté divine, l'Église ne s'abstenait pas pour cela de les mettre en formules, non pas arbitraires, comme le prétend cet écrivain, mais prescrites par l'usage et par une coutume fort ancienne. Dieu a souvent exaucé ces imprécations par de terribles fléaux; d'autres fois il ne lui a pas plu de le faire, mais il a réservé à d'autres temps et à la profondeur de ses jugements la punition sensible des excommuniés qui ne venaient pas à résipiscence. «Il est certain que, du temps des apôtres, « dirai-je pour me servir des expressions de Bossuet lui-même, « de même que le Saint-Esprit descendait visiblement sur ceux « à qui ils imposaient les mains, ainsi Satan exerçait visible- « ment sa puissance sur ceux qu'ils abandonnaient à sa ty- « rannie (1). » Il est donc vrai que dans les premiers temps les excommuniés étaient abandonnés au pouvoir du démon, que celui-ci les assaillait visiblement et exerçait sensiblement sur eux sa tyrannie. L'Église continua longtemps à livrer ainsi les excommuniés au pouvoir du démon; mais il ne plut pas toujours à Dieu que le démon leur fît éprouver sensiblement son pouvoir: car l'effet proprement dit de l'excommunication ne consiste pas dans ces fléaux temporels et sensibles, mais dans ce lien interne et spirituel qui enchaîne les excommuniés sous le pouvoir du démon, et les exclut de la communion de l'É-

(1) « Sane apostolicis temporibus, quemadmodum ad apostolicæ manus impositionem Spiritus Sanctus manifeste descendebat, ita manifeste exercebat Satanas vim suam in virum ecclesiastica potestate sibi traditum. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib. v (al. 1, sect. 2), cap. 25.

glise et des biens spirituels de la société chrétienne, quoique cette exclusion doive toujours se manifester par des effets sensibles, puisqu'on ne peut dans cet état communiquer dans les choses saintes avec le corps des fidèles. Mais pour en venir à notre cas particulier, Bossuet aurait pu trouver dans Burchard, auteur antérieur à Grégoire de tout un siècle, ces formules imprécatoires déjà usitées dans l'Église, et souvent accompagnées de l'excommunication, par lesquelles on interdisait aux excommuniés toute sorte de prospérités temporelles. Je me bornerai à rapporter une seule de ces formules, qui est la troisième dans Burchard et qui se trouve également dans le Décret d'Ives de Chartres; voici en quels termes elle est conçue : « Nous conformant aux règles canoniques et aux exemples « des saints Pères, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, « et en vertu de l'autorité conférée de Dieu aux évêques dans « la personne de Pierre, prince des apôtres, nous retranchons « du sein de notre mère la sainte Église et nous soumettons « à l'anathème d'une malédiction sans fin les violateurs des « églises savoir les ravisseurs, les voleurs, les homicides « N. N. Qu'ils soient maudits dans la ville, maudits dans la « campagne; que leurs greniers soient maudits; que maudit « soit ce qu'ils laisseront après eux; que maudits soient et le « fruit de leurs entrailles et les fruits de leurs terres. Qu'ils « soient maudits dans leurs maisons, errants dans les champs, « et que tombent sur eux toutes les malédictions que le Sei« gneur a menacé par la bouche de Moïse d'envoyer au peuple « prévaricateur de sa loi (1).) » Or, ces expressions, et d'autres semblables qui se rencontrent dans les anciens mêlées souvent

(1) « Canonica instituta et sanctorum Patrum exempla sequentes, Ecclesiarum Dei violatores, videlicet raptores, deprædatores et homicidas N. N., in nomine Patris, et Filii, et in virtute Spiritus Sancti, necnon auctoritate episcopis per Petrum principem apostolorum divinitus collata, a sanctæ matris Ecclesiæ gremio segregamus, ac perpetuæ maledictionis anathemate condemnamus; sintque maledicti in civitate, maledicti in agro : maledictum horreum eorum, et maledictæ reliquiæ illorum : maledictus fructus ventris eorum et fructus terræ eorum. — Sintque in domo maledicti, in agro profugi, veniantque super eos omnes illæ maledictiones quas Dominus per Moysen in populum prævaricatorem legis se missurum intentavit, etc. » Apud Burchardum, et Ivonem, in Decreto, part. 14, cap. 19.

à l'excommunication, ne sont pas proprement, comme l'observe justement le P. Morin, la formule de l'excommunication elle-même, mais plutôt des exécrations ou des imprécations qui la confirment, employées par les anciens Pères en témoignage de leur horreur pour les excommuniés, à qui ils souhaitaient par ces paroles imprécatoires les afflictions temporelles et corporelles en vue du salut de leur âme; et comme tout n'était pas distingué alors ou mis à sa place de la manière que ce l'a été depuis grâce aux distinctions théologiques de l'École, on confondait sans scrupule ces imprécations avec les paroles de l'excommunication elle-même, et on les considérait comme ne faisant ensemble qu'un même tout, persuadé qu'on était, non sans fondement, que ces paroles devaient avoir leur vertu auprès de Dieu (1). Ainsi donc, en interdisant à la victoire de favoriser les armes de Henri, qu'il venait d'excommunier, Grégoire n'inventait pas par là un nouveau genre d'excommunication, comme le dit Bossuet en outrant le sens des mots; mais il se servait d'une formule usitée d'imprécation, par laquelle, en témoignage d'horreur pour le prince excommunié, il confirmait l'excommunication déjà lancée contre lui, afin que, confus et humilié de tous ces maux qui l'affligeraient dans son corps, il songeât à sauver son âme, conformément à ce qu'a dit l'Apôtre (2), et comme le déclara Grégoire lui-même dans les passages cités, où il dit à la suite du premier : « Afin que par « ce moyen du moins ils conçoivent de la honte et soient « doublement confondus et humiliés (3); » et à la suite du second, en parlant de Henri : « Dieu veuille que sa confusion « tourne à son repentir, afin que son âme soit sauvée quand

(1) « Verum ista omnia videntur potius imprecationes excommunicationi additæ, quibus jam lata confirmatur, quam aliquæ excommunicationis formulæ : sed priscis illis temporibus, cum nondum essent de una quaque re theologica præcepta artificialia, deque actionibus suis ἐν πλάτει magis, quam postea factum est, loquerentur, imprecationes illas simul et indistincte cum verbis propriis excommunicationis pro ipsa excommunicationis forma sumebant, et non absque re credebant illis suam esse apud Deum virtutem. » Morinus, *de Administratione sacram. Pœnit.*, lib. VIII, cap. 21, num. 12.

(2) I *Corinth.*, V, 5.

(3) « Ut sic saltem confundantur, et duplici confusione et contritione conterantur. » Conc. Rom. IV, ann. 1078.

« le jour du Seigneur viendra (1). » On voit aussi par là que les paroles de Grégoire ne furent pas une fausse prédiction, comme le lui reprocha calomnieusement le schismatique Sigebert, à moins qu'on n'appelle aussi de fausses prophéties de l'Église ces imprécations qu'elle faisait souvent contre les excommuniés, et qu'il ne plaisait pas à Dieu de réaliser dans la profondeur de ses jugements. C'est pourquoi Bossuet a été bien peu fondé à dire que le récit de Sigebert s'accordait avec les paroles et les décrets de ce saint pape, qu'il accuse ainsi indirectement, mais avec une souveraine injustice, de s'être montré fanatique et visionnaire.

§ XI.

EXEMPLES ET DOCUMENTS PRODUITS PAR GRÉGOIRE VII A L'APPUI DE SES DÉCRETS PORTÉS CONTRE HENRI.

Sommaire.

1. Autorités et exemples allégués par Grégoire VII pour prouver son droit d'excommunier Henri et de délier ses sujets du serment de fidélité.
2. La critique que font Noël-Alexandre et Bossuet des autorités alléguées par Grégoire tend à infirmer la validité de l'excommunication même qu'il avait prononcée contre Henri. Passages des lettres apocryphes de Clément de Rome à saint Jacques, frère de Notre-Seigneur, et de Jules Ier aux Orientaux, cités par Grégoire VII.
3. Ces passages ont été allégués par Grégoire en preuve du droit d'excommunier les princes, et non de celui de les déposer. On le justifie contre les écrivains déjà nommés d'avoir cité la lettre apocryphe de saint Clément à saint Jacques.
4. Grégoire justifié contre ces mêmes auteurs d'avoir cité un passage apocryphe de la lettre de Jules aux Orientaux.
5. On montre combien est peu raisonnable la critique que font Bossuet et Noël-Alexandre des exemples de saint Ambroise et de saint Innocent Ier cités par Grégoire, comme ayant excommunié, l'un le grand Théodose, et l'autre l'empereur Arcade.
6. On expose le passage de la lettre de saint Grégoire le Grand à un sénateur, allégué par saint Grégoire VII, et on en soutient l'authenticité contre les objections de Launoy.
7. On réfute les réponses par lesquelles Bossuet et Noël-Alexandre ont cherché à infirmer la valeur de ce même passage, ainsi que de la clause du privilège accordé par saint Grégoire le Grand au monastère d'Autun.
8. On combat les autres réponses qu'allèguent ces écrivains relativement à cette clause; on fait voir la frivolité de leurs interprétations et la fausseté des conséquences absurdes qu'ils prétendent déduire du sens dans lequel Grégoire VII a pris ces paroles de son prédécesseur.

(1) « Confundatur utinam ad pœnitentiam, ut spiritus sit salvus in die Domini. » Conc. Rom. VII, anno 1080.

9. Fait du pape Zacharie, relatif à la déposition de Childéric, roi de France, et à l'élévation de Pepin à cette royauté, allégué par Grégoire VII; on prouve la légitimité de cette allégation contre les arguties de Launoy.
10. On réfute les objections de Noël-Alexandre relatives à ce même fait, en faisant valoir les raisons qu'un savant écrivain de nos jours a opposées avant nous au célèbre dominicain.
11. Réponses et objections qu'oppose Bossuet à ce fait de Zacharie.
12. On combat et on réfute la première de ces réponses de Bossuet à l'aide des raisons que donne Noël-Alexandre, et on fait voir que les Mérovingiens, tant que dura le gouvernement des maires du palais, ne perdirent jamais le droit d'exercer leur puissance royale.
13. On répond aux autres dénégations du même prélat en démontrant que le saint-siége intervint dans la déposition de Childéric et dans l'élévation de Pépin au trône non-seulement par ses conseils, mais aussi par son autorité et par l'usage de sa puissance.
14. On montre que ce n'est pas sans fondement que beaucoup d'écrivains ont affirmé que les papes saint Zacharie et Étienne II délièrent Pepin et tous les Français du serment de fidélité.
15. On venge des critiques de Bossuet ce qu'a dit Grégoire VII relativement au fait de Zacharie.
16. On justifie par le témoignage d'auteurs dignes de foi ce que dit Grégoire VII, que les Français furent absous par saint Zacharie de leur serment de fidélité.
17. On fait voir que Grégoire VII a eu raison d'inférer du pouvoir des clefs que l'Église peut absoudre les sujets du serment de fidélité, et on refute les arguments qu'oppose à ce sujet Noël-Alexandre.

1. Bossuet et Noël-Alexandre, discutant les documents et les exemples présentés par Grégoire VII dans sa lettre à Hériman de Metz pour justifier le pouvoir qu'il avait déployé contre Henri, tant en excommuniant ce prince qu'en déliant ses sujets de leur serment de fidélité, et voulant les combattre de toutes les manières possibles, croient infirmer ces décrets en renversant les fondements sur lesquels il leur semble que ce pape les appuyait. Mais avant d'entrer dans l'examen des arguments de ces deux écrivains, observons que Grégoire avait en vue dans cette lettre de rendre raison à Hériman de deux choses distinctes, sur chacune desquelles ce prélat l'avait lui-même questionné, non qu'il formât des doutes sur ces deux points, mais pour se mettre en état d'en prendre la défense contre les schismatiques, savoir, de l'excommunication prononcée contre Henri et de l'absolution de ses sujets du serment de fidélité, comme le démontre la lettre même de Grégoire adressée à cet évêque (1). Or, tant pour l'un que pour l'autre de ces

(1) « Quod autem postulasti, te quasi nostris scriptis juvari, ac præmuniri posse contra illorum insaniam qui nefando ore garriunt, auctoritate sanctæ

deux points, Grégoire donne des raisons et cite des exemples. En fait d'exemples, il en produit deux pour justifier l'excommunication portée par lui contre le prince, savoir, l'exemple de saint Ambroise interdisant l'entrée de l'église à Théodose pour le massacre commis à Thessalonique, et celui de saint Innocent Ier, qui excommunia Arcade pour avoir condamné à l'exil saint Jean Chrysostome. Il apporte de même deux exemples en preuve du pouvoir de déposer les rois et d'absoudre leurs sujets du serment de fidélité, savoir, celui de saint Grégoire le Grand dans le privilége qu'il accorda au monastère et à l'hôpital du diocèse d'Autun et à l'occasion duquel ce pape condamnait à être dépouillés de leur dignité royale et de leur puissance séculière même les rois qui oseraient le violer, et celui du pape saint Zacharie, qui déposa Childéric, roi de France, et délia ses sujets du serment de fidélité. Or, mon intention n'est pas ici de soutenir la vérité de ces faits, mais seulement de relever le vice du raisonnement que fondent sur leur prétendue fausseté Bossuet et Noël-Alexandre. J'accorde donc sans peine que ni Théodose ne fut excommunié à la rigueur par saint Ambroise, ni aucune excommunication ne fut jamais portée par saint Innocent Ier contre Arcade (1). J'admets en outre, pour le moment, que la clause du privilége accordé par saint Grégoire le Grand au monastère d'Autun n'emportait pas avec elle une peine de déposition prononcée contre les rois, mais seulement une sorte d'imprécation dont on avait coutume alors comme depuis d'appuyer les diplômes et les priviléges et même toutes les pièces qu'on voulait faire passer à la postérité, afin que personne n'eût la témérité de les violer (2); enfin, que la déposition de Childéric par Zacharie est une fable mal tissue, qui n'est appuyée sur rien de

et apostilicæ sedis non potuisse regem Henricum hominem christianæ legis contemptorem.... atque hæreticorum auctorem et consentaneum excommunicare, nec quemquam a sacramento fidelitatis ejus absolvere, non adeo necessarium nobis videtur, etc. » Gregorius VII, lib. VIII, epist. 21 ad Herimannum.

(1) Vide Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. 2), cap. 5 et 6; Nat. Alex., tom. IV, *Hist. eccles.*, sæc. 4, cap. ult., art. 2, et tom. 7, sæc. XI et XII, dissert. 2, art. 10.

(2) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. IV (al. lib. I, sect. 1), cap. 8; Nat. Alex., diss. cit. 2, art. 10.

solide (1), et je me borne à discuter les conséquences que ces écrivains prétendent déduire de pareils principes.

2. D'abord, puisqu'ils avouent, comme nous l'avons vu plus haut, que l'excommunication de Henri prononcée par Grégoire a été légitime; si ensuite, de ce que les exemples cités par ce pape de princes déposés par le saint-siége ou par la puissance ecclésiastique sont, comme ils se l'imaginent, faussement allégués, ils prétendent inférer que la déposition prononcée par le même pape contre Henri a été nulle, illégitime et tout à fait inouïe, pourquoi de la fausse allégation des exemples qu'il citait également de princes excommuniés par le saint-siége n'infèrent-ils pas aussi que l'excommunication qu'il fulmina contre le même prince était nulle, illégitime et tout à fait inouïe? Et si la fausseté des faits que ce pape produisait en preuve du droit qu'il avait d'excommunier les princes ne préjudiciait en rien à la validité de l'excommunication qu'il avait prononcée lui-même, pourquoi de la fausseté des faits cités par ce même pape en preuve de son pouvoir de déposer les rois et de délier leurs sujets du serment de fidélité prétendent-ils conclure la nullité et la témérité de la déposition qu'il prononça lui-même contre Henri ou de l'absolution du serment de fidélité qu'il accorda à ses sujets? Ne voient-ils pas qu'en cherchant à discréditer le pouvoir que Grégoire s'attribuait de déposer les princes ils jettent le discrédit sur le droit même qu'il avait, de leur propre aveu, de les excommunier? Or ce même faux raisonnement qu'ils fondent sur les exemples cités par Grégoire, ils le répètent encore à l'occasion des raisons et des autorités alléguées dans cette même lettre par ce saint pape. Grégoire y alléguait en sa faveur ces paroles que la lettre dite de saint Clément à saint Jacques, frère de Notre-Seigneur, met dans la bouche de saint Pierre parlant de Clément : « Si quelqu'un se fait l'ami de ceux à qui il (Clément) s'abstient de parler, il se déclare par là « même du parti de ceux qui veulent détruire l'Église de Dieu;

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. IV (al. lib. I, sect. 1), cap. 8, et lib. VI (al. 2), cap. 34; Nat. Alex., tom. VI, *Hist. eccles.*, sæc VIII, diss. 2, et tom. VII, sæc. XI et XII, diss. 2, art. 10.

« et quand même il paraîtrait nous être uni de corps, il est « contre nous par les dispositions de son esprit, et il est même « un ennemi plus à craindre pour nous que ceux qui sont tout « à fait étrangers à notre société et nos ennemis notoires (1). » C'est en ces termes que Grégoire rapporte, d'après la version de Rufin, ce passage de la lettre en question, qui du reste présente quelques différences dans le texte grec publié par Cotelier, et dont voici la traduction : « Si quelqu'un est ami de ceux qu'il « a lui-même en haine, et parle à ceux dont il ne fréquente pas « la société, il est, lui aussi, un de ceux qui veulent détruire « l'Église : car, quoiqu'il soit avec vous de corps, comme il n'est « pas avec vous d'esprit, il est par cela seul contre vous, et bien « plus dangereux que ne le seraient des ennemis notoires, puis« qu'il ne demeure au milieu de nous avec une apparente « amitié que pour nous déchirer intérieurement (2). » Grégoire infère donc de ce passage que, s'il faut porter un jugement aussi sévère de celui qui communique avec ceux que le pape rejette à cause de leurs œuvres, il faut juger bien plus sévèrement encore ceux que le pape condamne en personne pour leurs mauvaises actions. Grégoire allègue de plus un passage de la lettre de saint Jules I[er] aux évêques d'Orient, où, après avoir rapporté les paroles du chapitre 18 de l'Évangile selon saint Matthieu, par lesquelles Notre-Seigneur accorda à saint Pierre le pouvoir de lier et de délier et sur la terre et dans le ciel, il ajoutait que l'Église romaine a, par un singulier privilége, le pouvoir d'ouvrir et de fermer à qui elle le veut les portes du ciel (3); et de là il concluait en ces termes : « Ne sera-t-il « donc pas permis de juger des choses de la terre à celui à qui

(1) « Si quis amicus fuerit iis quibus ipse (Clemens) non loquitur, unus est et ipse ex illis qui exterminare Dei ecclesiam volunt; et cum corpore nobiscum esse videatur, mente et animo contra nos est, et multo nequior hostis hic quam illi qui foris sunt et evidenter inimici. » Epist. Clementis ad Jacobum, apud Gregorium VII, lib. VIII, epist. 21.

(2) Εἰ δέ τις φίλος μὲν ᾖ οἷς αὐτὸς ἐχθραίνει, καὶ λαλεῖ οἷς αὐτὸς οὐχ ὁμιλεῖ, εἷς ἐστιν καὶ αὐτὸς τῶν ὀλοθρεύειν θελοντων τὴν Ἐκκλησιάν· τῷ γὰρ σώματι συνὼν ὑμῖν, τῇ γνώμῃ μὴ ὢν μεθ' ὑμῶν, καθ' ὑμῶν ἐστιν, πολλῷ χερείων τῶν ἔξωθεν φαινομένων ἐχθρῶν, μετὰ δοκόυσης..... σκορπίζων τοὺς ἔσω. » Epist. Clementis ad Jacobum.

(3) « Habet enim potestatem singulari privilegio sibi concessam aperire et claudere januas regni cœlestis quibus voluerit. » Epist. Julii I ad Orientales.

« a été donné le pouvoir d'ouvrir et de fermer le ciel (1)? »

8. Or, Bossuet et Noël-Alexandre, exerçant leur critique sur ces deux passages, disent premièrement que, quand même ces passages seraient venus à nous de sources pures, ils ne prouveraient rien pour la déposition, mais uniquement pour l'excommunication ; et mon intention n'est pas de les contredire sur ce point, puisque je suis plutôt porté à dire que Grégoire se proposait dans cette lettre d'instruire Hériman sur le pouvoir qu'a l'Église romaine d'excommunier les rois, pour qu'il pût après cela défendre ce pouvoir contre les henriciens, qui le niaient ; ce qui est évident du reste par la question que lui adressait Hériman et qui est reproduite dans cette même lettre. Nous avons donc lieu d'être étonné de voir ces écrivains prétendre que tous les exemples cités par Grégoire dans cet endroit doivent se rapporter au droit qu'il s'attribuait de déposer les rois, pour inférer de là que, comme ces exemples ne font rien en faveur d'un pareil droit, une semblable prétention était une innovation absurde ou qui ne reposait sur rien de solide, sans vouloir considérer que Grégoire avait principalement en vue le pouvoir qu'a l'Église d'excommunier les rois, et par accessoire celui de délier leurs sujets du serment de fidélité, et qu'il lui suffisait, pour atteindre ce but, qu'un seul des exemples ou une seule des autorités qu'il citait se rapportât au pouvoir de déposer les souverains. Ils disent en second lieu que ces deux autorités ont été empruntées à des écrits apocryphes et réprouvés, savoir, à la lettre de saint Clément à saint Jacques et à celle de Jules Ier aux Orientaux, de la supposition de l'une et l'autre desquelles personne ne doute aujourd'hui. Mais ne s'aperçoivent-ils pas, en parlant ainsi, qu'ils renversent les preuves que Grégoire a données, non pour établir le pouvoir de déposer les rois, mais pour établir celui de les excommunier, et que l'argument qu'ils font s'attaque plutôt au premier de ces deux pouvoirs qu'il ne s'attaque au second? Mais même en admettant qu'on ne puisse justifier la valeur des exemples et des autorités qu'alléguait ce pape en preuve du pouvoir qu'il

(1) « Cui ergo aperiendi claudendique cœli data potestas est de terra judicare non licet? » Lib. VIII, epist. 21.

s'attribuait justement d'excommunier les rois, on doit toujours l'excuser de s'être servi dans ce but d'écrits apocryphes de cette espèce. Et pour commencer par les autorités, qui est-ce qui, à l'époque où vivait Grégoire, avait connaissance de la fausseté de ces documents? Qui ne sait qu'alors, et plusieurs siècles encore après, on citait ces écrits sans soupçonner le moins du monde qu'ils fussent supposés? Et pour ce qui regarde la lettre de saint Clément à saint Jacques, il est bon de faire plusieurs observations. La première, c'est que, soit que cette lettre ait été composée à la suite du livre des Recognitions attribué à saint Clément, comme le conjecture Rufin dans sa préface mise en tête de ce même livre, ou bien qu'elle ne soit qu'une épître dédicatoire des œuvres de saint Clément et du livre en particulier des Recognitions, comme le pense Photius avec plus d'apparence de raison (1), elle est en tous cas aussi ancienne que l'est l'auteur même du livre des Recognitions et des autres ouvrages attribués à saint Clément, auteur qui, au jugement des critiques les plus exacts, comme d'après le témoignage des anciens, vivait au deuxième siècle de l'établissement du christianisme (2). La seconde, c'est que, bien que beaucoup d'anciens, comme Eusèbe, saint Athanase, saint Épiphane, saint Jérôme, Rufin d'Aquilée (3), aient rejeté avec raison ces écrits dits de saint Clément parmi les ouvrages supposés ou apocryphes, parce qu'ils avaient été corrompus par les ébionites et contenaient de graves erreurs contre la divinité du Verbe et l'ineffable mystère de la Trinité, ainsi que les autres fausses opinions que soutenaient ces hérétiques, beaucoup d'autres anciens cependant en ont invoqué le témoignage pour ce qui s'y trouve de conforme à la foi ou à la vérité historique. Tels ont été Origène au commencement du troisième siècle, l'auteur de l'ouvrage imparfait sur saint Matthieu au commencement du cinquième, l'auteur de la Chronique d'Alexandrie et le vénérable

(1) Photius, Biblioth., cod. 112 et 113.

(2) Vide J. B. Cotelerium, Collect. VV. PP. tom. I, pag. 484.

(3) Euseb., *Hist. eccles.*, lib. III, cap. 5 et 38; S. Athanas., in Synopsi sacræ Scripturæ; S. Epiphan., Hæres. 30 Ebionitarum, n. 15; S. Hieronym. in Catal. script. eccles., cap. 1, et lib. 1, adv. Jovinian., cap. 14; Ruffinus, de adulterat. operum Origenis.

Bède au septième siècle ; Adelme ou Althelme, comme d'autres l'appellent, évêque en Angleterre, au huitième ; Agobard, archevêque de Lyon ; Fréculphe, d'abord moine de Fulde, et puis évêque de Lisieux ; Hincmar, archevêque de Reims, au neuvième siècle (1) ; qui tous, longtemps avant Grégoire VII, ont cité ces ouvrages comme s'ils étaient de saint Clément, sans élever le moindre doute sur leur authenticité. Sozomène lui-même, célèbre écrivain ecclésiastique du cinquième siècle, persuadé que Clément de Rome était l'auteur des ouvrages supposés qui portent son nom, l'a nommé en tête des historiens de l'Église. La troisième chose à observer, c'est que, bien que les ouvrages apocryphes attribués à saint Clément ne soient d'aucune autorité en certaines matières dogmatiques, parce qu'ils ont été falsifiés par les hérétiques et semés des erreurs d'Ebion et d'Eunomius, ils sont très-propres cependant à nous faire connaître la discipline de l'Église de ces temps-là et l'idée qu'on avait alors de l'autorité et des prérogatives de l'Église romaine et des successeurs de saint Pierre ; de sorte que sur ces points leur témoignage est un précieux monument des sentiments de l'antiquité. La dernière chose enfin qui mérite d'être observée, c'est que la lettre de saint Clément à saint Jacques citée par saint Grégoire VII sous ce titre, *de Ordinatione Clementis*, a été traduite du grec en latin par Rufin d'Aquilée dès le quatrième siècle, à part du livre des Recognitions, qu'il traduisit aussi, et quelque temps même avant qu'il donnât cet autre ouvrage (2) ; de sorte que nous serions plutôt porté à croire que cette lettre était un ouvrage séparé du livre des Recognitions et exempt des erreurs que contient ce dernier, digne enfin de ce disciple immédiat des Apôtres. Aussi dans le décret de Gélase publié, dit-on, dans le concile romain de soixante-dix

(1) Origenes, tom. III, in Genesim, in Philocalia, cap. 22, et in cap. 26 Matthæi, 6 ; auctor operis imperf. cum Chrysost. edit. in Matth. cap. 10, cap. 24, vers. 15, 16, 54 et 41 ; Chronic. Alexandr., ex edit. Raderi, pag. 50 ; Beda, in Exameron ad Genesim, 1, 6, 7 et 8, in Act. 5, 34 ; retractatione in Acta ad eumdem locum, et lib. *de Ratione tempor.*, cap. 3 ; Adhelmus, *de Laudibus virginitatis*, cap. 12 ; Agobardus, lib. *de Judaicis superstionibus*, cap. 16 ; Freculfus, Chronicorum tom. 2, lib. II, cap. 10 ; Hincmarus, *de Divortio Lotharii et Theutbergæ*, cap. 9.

(2) Ruffinus, in præfatione lib. Recognitionum ad Gaudentium.

évêques de l'an 494, les dix livres des Recognitions de Clément sont rejetés parmi les ouvrages apocryphes sous le titre d'Itinéraire de l'apôtre Pierre, sous lequel on connaissait encore cet ouvrage, tandis qu'il n'est fait aucune mention de cette lettre de Clément à Jacques, quoiqu'elle fût connue à cette époque par la traduction qu'en avait donnée Rufin un siècle plus tôt. Nous avons dit *publié, dit-on;* car les savants sont fort partagés sur l'époque comme sur l'auteur et l'authenticité de ce décret, et nous n'avons point à nous engager dans cette nouvelle question. Tout cela prouve non-seulement que Grégoire est fort excusable d'avoir cité un passage de cette lettre apocryphe, mais encore qu'il pouvait avoir raison de le citer, quel qu'en fût l'auteur, qui assurément est fort ancien, comme propre à prouver ce qu'il voulait établir, puisqu'il témoigne de la croyance qu'avaient les chrétiens de l'Église primitive sur le point même qu'il voulait établir, savoir, que ceux-là étaient hors de l'Église avec qui le pape refusait de communiquer ou qu'il avait en abomination pour leurs désordres : ce qu'il prouve admirablement contre les henriciens, qui eux-mêmes étaient schismatiques depuis qu'ils avaient été condamnés par Grégoire.

4. Les mêmes raisons suffisent encore pour justifier ce saint pape d'avoir allégué la lettre supposée de Jules I[er] aux évêques d'Orient, puisque personne de son temps ne doutait de l'authenticité de cette lettre, qui depuis trois siècles déjà se trouvait insérée dans le fameux recueil d'Isidore, et par là même était communément jugée authentique, comme on continua de le croire plusieurs siècles encore depuis, jusqu'à ce que, grâce à des temps plus éclairés, on eût enfin découvert les faussetés et les impostures du recueil d'Isidore. Et telle était l'autorité de cette prétendue lettre de Jules I[er] sur la foi du recueil d'Isidore que, deux siècles même avant Grégoire, Hincmar le Jeune, évêque de Laon, l'ayant alléguée dans la discussion si sérieuse qu'il eut avec Hincmar l'Ancien, son oncle et son métropolitain, archevêque de Reims (1), pour justifier l'appel qu'il avait fait de sa décision au siége apostolique, le vieux Hinc-

(1) Hincmarus Laudunensis, epist. ad Hincmarum Remensem, tom. II oper. Hincmari Remensis ex editione Sirmundi, pag. 613.

mar, malgré toute la pénétration de son génie, toute sa science critique et toute l'érudition dont il était doué dans les matières ecclésiastiques, et qui le mettait au premier rang des hommes de son temps, ne put en démêler la fausseté; et dans la réponse qu'il fit à son neveu il admit cette lettre comme légitime, ajoutant même qu'il la croyait écrite par Jules Ier environ vingt-trois ans après le concile de Nicée, et il se contenta de chercher d'autres moyens d'en éluder le témoignage que son neveu faisait valoir contre lui (1). On ne saurait donc douter de la bonne foi de Grégoire dans l'allégation qu'il fit de cette lettre, et il n'est point étonnant qu'il l'ait crue légitime, puisque tout le monde l'admettait ainsi, et avant lui, et de son temps, et même plusieurs siècles encore depuis.

5. Des autorités alléguées par Grégoire passons aux exemples. Il ne fut certainement ni le premier ni le seul qui ait cru que Théodose avait été excommunié par saint Ambroise; mais longtemps avant, comme depuis lui, le même sentiment a été partagé par d'illustres écrivains, tels que Sozomène, qui écrivait au cinquième siècle parmi les Grecs (2), et Facond d'Hermiane, qui écrivait au sixième parmi les Latins (3); et c'était là, du temps que Grégoire vivait, l'opinion générale. De même il n'a point imaginé gratuitement qu'Innocent Ier avait excommunié Arcade pour avoir consenti à la déposition de saint Jean Chrysostome, puisque la lettre d'Innocent à Arcade où se trouve contenue cette excommunication et qui a été rapportée par Nicéphore et par Glycas, quelque apocryphe qu'on la suppose, remonte bien plus haut qu'au siècle de Grégoire VII, et qu'elle se trouve citée par Georges d'Alexandrie, non pas moine, comme le dit Noël-Alexandre, mais patriarche de cette ville, dans la Vie qu'il a donnée de saint Jean Chrysostome vers le commencement du septième siècle (4). Et s'il est vrai que ce Georges ait pris ce qu'il raconte de saint Jean Chrysostome dans ce que

(1) Vide Opusculum Hincmari Remens., ad Hincmarum Laudunensem, cap. 20.
(2) Sozomenus, *Hist. eccles.*, lib. VII, cap. 25.
(3) Facundus Hermianensis, in Defensione trium capitulorum, lib. XII, cap. 5.
(4) Georgius Alexandrinus, in Vita. S. Joann. Chrysost., cap. 66, tom. VIII operum S. Joann. Chrys., edit. Savilii, pag. 157.

saint Cyrille d'Alexandrie nous a écrit lui-même sur ce saint docteur, comme le conjecture Gérard Vossius (1), il faut faire remonter cette lettre encore plus haut, et finir par l'attribuer à Innocent Ier lui-même. Quoi qu'il en soit de ce point de critique, sur lequel je ne veux pas disputer, il est certain que cette lettre, telle qu'elle est rapportée par Georges d'Alexandrie, commence de la même manière que celle qu'a citée Baronius, c'est-à-dire par ces mots, Φωνὴ αἵματος ἀδελφοῦ μοῦ Ἰωάννου βοᾷ, κ. τ. λ., ou, *La voix du sang de mon frère Jean crie*, etc., et qu'il dit avoir traduite sur un manuscrit grec conservé au Vatican (2). Nous avons donc de justes raisons de croire qu'on conservait du temps de Grégoire dans les archives romaines des exemplaires de cette lettre, qui serait dans ce cas l'unique monument qui nous resterait de l'excommunication fulminée par saint Innocent Ier contre l'empereur Arcade, et qu'on ne doutait point alors de l'authenticité de cette lettre, pas plus que n'en ont douté dans les siècles suivants Métaphraste, Nicéphore, Glycas et d'autres écrivains grecs, qui l'ont rapportée dans leurs ouvrages. Grégoire trouvant donc des monuments de ce fait, puisés à des sources peut-être beaucoup plus pures que ne le sont les écrits de Georges d'Alexandrie, dont les ouvrages pouvaient bien n'être pas connus alors dans l'Occident, a pu dire de bonne foi et avec fondement qu'Arcade avait été excommunié par le pape Innocent, sans avoir besoin pour cela de l'excuse que prétend faire valoir pour lui Noël-Alexandre, tant pour ce fait que pour les autres allégués par ce pape, savoir, que celui qu'il avait chargé d'écrire cette lettre à Hériman lui avait administré de faux documents dont il n'avait pu examiner la valeur, distrait qu'il était par tant d'autres graves affaires. Non, Grégoire n'a point besoin d'une telle excuse, puisque les pièces qu'il produit étaient alors supposées certaines, sans que personne élevât des doutes sur leur authenticité, comme on les a considérées de même l'espace de plusieurs siècles, tant avant que depuis ce pape. Mais ce sont bien plutôt Bossuet et Noël-Alexandre qui auraient eu besoin de faire usage de plus de discernement,

(1) Vossius, *de Historicis Græcis*, lib. II, cap. 20.
(2) Baronius, tom. V Annal., ad annum 407, n. 22 et 23.

comme de discrétion, dans le jugement qu'ils portent des autorités ou des exemples allégués par ce saint pontife, en n'exigeant pas pour le temps où il a vécu ce qu'on serait en droit d'exiger pour le nôtre.

6. Après avoir vengé Grégoire des attaques que lui ont portées ces deux écrivains au sujet des pièces dont il faisait usage pour justifier l'excommunication lancée par lui contre Henri, il me reste à le défendre des autres reproches qu'ils vont maintenant lui faire au sujet des pièces qu'il faisait valoir pour prouver son pouvoir de déposer les rois. Et nous croyons pouvoir démontrer ici que Grégoire pouvait encore mieux justifier à l'aide de ces dernières pièces la déposition qu'il avait prononcée contre ce prince qu'il n'avait pu à l'aide des premières justifier l'excommunication portée de même contre lui. Il allègue en premier lieu, comme nous l'avons dit, l'exemple de saint Grégoire le Grand, qui, dans une de ses lettres adressée à l'abbé Senator, appuie le privilége qu'il accorde à l'hôpital d'un certain lieu de la clause que voici : « Si qui que ce soit, « roi ou prêtre, juge ou personne séculière, connaissant la « constitution que nous portons en ce moment, entreprend de « la violer, qu'il soit privé de sa charge ou de sa dignité, et « qu'il sache qu'il répondra au jugement de Dieu de l'iniquité « qu'il aura commise. Et s'il ne restitue ce qu'il aurait injuste- « ment enlevé, ou s'il ne fait une digne pénitence de l'ini- « quité dont il se serait rendu coupable, qu'il cesse de par- « ticiper au corps et au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et « qu'il porte dans l'éternité la juste peine de son crime, etc. (1). » Cette même clause se trouve répétée dans deux autres priviléges accordés par le même pape, aussi bien que celui-ci, sur les instances de la reine Brunehaut et du roi Thierry, son petit-fils, au monastère de Sainte-Marie et à l'église de Saint-Martin

(1) « Si quis vero regum, sacerdotum, judicum personarumque sæcularium, hanc constitutionis nostræ paginam agnoscens, contra eam venire tentaverit, potestatis honorisque sui dignitate careat, reumque se divino judicio existere de perpetrata iniquitate cognoscat. Et nisi vel ea quæ ab illo male ablata sunt restituerit, vel digna pœnitentia illicite acta defleverit, a sacratissimo corpore et sanguine Dei et Domini Nostri Jesu Christi alienus fiat, atque in æterno examine districtæ ultioni subjaceat, etc. » D. Gregorius, lib. XIII, Regest. indict. 6, epist. 8, juxta ordinem novæ editionis PP. BB., alias, lib. XI, epist. 10.

de la ville d'Autun, comme nous le voyons par les lettres de ce saint pape à l'abbesse Thessalie et à l'abbé Luppon (1). Grégoire VII infère donc de cette clause que saint Grégoire le Grand avait menacé les rois qui violeraient ses décrets apostoliques de les dépouiller de leur dignité royale ; conséquence naturelle et qui suit nécessairement de ce décret. Aucun catholique jusqu'ici ni peut-être même aucun protestant n'avait eu le courage de révoquer en doute l'authenticité de cette lettre de saint Grégoire le Grand, excepté Jean Launoy, docteur de Paris, écrivain, autant que quelque autre que ce soit, ami de la nouveauté, confiant en ses propres lumières, s'abandonnant sans règle à ses vaines imaginations et aux plus frivoles conjectures, qu'il prend pour des arguments péremptoires et suffisants pour renverser les monuments les plus sacrés de l'antiquité, fussent-ils admis comme certains par le monde entier, surtout s'ils ont le malheur de lui paraître favorables à l'autorité du saint-siége, dont il s'est constamment montré l'ennemi aussi déclaré qu'impuissant, digne dans les attaques qu'il lui adresse des applaudissements des protestants autant que de l'indignation des catholiques. Mais comme les conjectures ou, pour mieux dire, les rêveries qu'il oppose aux preuves de l'authenticité de ces trois lettres de saint Grégoire le Grand ont été réfutées par le célèbre auteur français du Traité de la liberté de l'Église gallicane (2), il ne me reste à ajouter à tout ce qu'a dit ce savant auteur que l'observation faite sur le même saint docteur par les pères bénédictins de Saint-Maur, savoir, que ces lettres se retrouvent dans tous les manuscrits des ouvrages de ce saint que possèdent les plus célèbres bibliothèques d'Italie, de France et d'Angleterre, avec la même clause qui a été conservée dans les exemplaires imprimés; qu'il est fait mention de ces mêmes priviléges dans la Vie de saint Hugues, moine d'Autun, composée dans le dixième siècle, comme aussi dans les œuvres de Flodoard ; qu'on les retrouve rapportés avec la clause dont il s'agit dans des manuscrits conservés en France, qui re-

(1) Vide epist. 9 et 10, lib. XIII, alias 11 et 12, lib. XI.
(2) Anton. Charlas, tract. *de Libert. eccles. gallic.*, tom. II, lib. VII, cap. 6, edit. Rom. anno 1720.

montent au temps de Charles le Chauve ; que les autres lettres de saint Grégoire à la reine Brunehaut, sur l'authenticité desquelles on n'a jamais élevé aucun doute, confirment l'existence de ces priviléges ; enfin, que cette clause qu'ils renferment est exactement conforme au style et à l'usage de l'Église de France de cette époque et à plusieurs conciles tenus en France au sixième siècle (1). Joignons à toutes ces raisons que ce même privilége, avec la clause qui l'appuie, se trouve rapporté par tous les collecteurs de monuments concernant l'histoire de France, et en particulier par les deux d'entre eux qui sont les plus renommés soit pour l'exactitude de leurs critiques, soit pour leur connaissance de l'antiquité, je veux dire par André Duchesne et par Jacques Sirmond (2), qui ne craignent pas d'avancer que ce privilége a été inséré dans les actes publics du royaume de France, sur la demande que saint Grégoire en avait adressée à la reine Brunehaut (3). Tout cela suffit, je crois, pour convaincre Launoy d'une extrême hardiesse.

7. Mais laissons ce critique téméraire, et revenons à Bossuet et à Noël-Alexandre. Ne pouvant rien opposer de raisonnable à l'authenticité de ce monument invoqué par Grégoire VII, ils s'attachent à contredire le sens dans lequel ce saint pape l'a entendu, disant, comme nous l'avons déjà observé, que cette clause du privilége de saint Grégoire le Grand n'exprime aucun acte judiciaire par lequel il aurait prétendu, en vertu de son autorité, soumettre à la peine de déposition les princes du siècle qui violeraient le privilége qu'il venait de concéder, mais une simple formule d'imprécation ou d'exécration, du genre de celles que les anciens avaient coutume d'apposer aux diplômes ou autres actes de concessions pour effrayer ceux qui entreprendraient de les violer (4); ainsi font-ils entendre, en donnant cette réponse, que Grégoire VII ne fit autre chose qu'abu-

(1) Vide Notam in epist. 8, lib. XIII, tom. II operum S. Gregorii, ex edit. PP. BB. S. Mauri.

(2) Duchesne, *Hist. Francor.*, tom. I; Sirmond, Conc. Gallic., tom. I.

(3) « Hæc autem constitutio gestis est publicis inserenda : quatenus sicut in nostris, ita quoque in regalibus scriniis servetur. » D. Gregorius, lib. XIII, epist. 11, alias lib. XI, epist. 8.

(4) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. IV (al. lib. I, sect. 1), cap 8, et lib. VI (al. 2), cap. 9; Nat. Alexand., tom. VII, *Hist. eccles.*, dissert. 2, art. 10.

ser de ce monument de saint Grégoire le Grand, en le prenant dans un sens tout à fait nouveau et totalement étranger à la pensée de ce saint docteur de l'Église. Mais, quoique nous ne puissions nier que l'emploi de pareilles imprécations dans les chartes de donations ou de fondations, dans les testaments et jusque dans les inscriptions sépulcrales, ait été fréquent dans les temps anciens, comme on le voit par le Formulaire de Marculphe, par les monuments que citent Mabillon et Baronius et par d'autres documents cités en preuve par Noël-Alexandre (1), gardons-nous bien cependant de prendre le change dans une matière aussi délicate, et arrêtons-nous à deux observations que les deux écrivains que nous combattons ici négligent de faire. La première est qu'autant il est certain que ces sortes d'imprécations étaient usitées au onzième et au douzième siècle, et même quelque temps avant, autant il serait difficile de prouver qu'elles étaient en usage au sixième siècle ou au commencement du septième, du moins en Italie, où il n'est pas possible, que je sache, d'en trouver d'autres exemples que de postérieurs au siècle de saint Grégoire le Grand. La seconde est que les formules de ces imprécations sont diverses, les unes contenant des comminations de peines telles qu'il est au-dessus de tout pouvoir humain, soit ecclésiastique, soit laïque, d'en infliger, comme les menaces de mort violente ou miraculeuse, ou de mort volontaire, telle que fut la fin de Dathan et d'Abiron engloutis dans le sein de la terre, ou bien encore celle de Judas l'apostat; ou la menace des peines de l'enfer, ou d'autres châtiments qui ne dépendent absolument que de la volonté de Dieu : et dans ces cas il est certain que la menace de ces sortes de peines ne prouve pas l'autorité ou le pouvoir de celui qui la fait ; et lors même que de pareilles comminations sont mêlées à des anathèmes prononcés par les conciles, elles n'expriment pas, ainsi que nous l'avons observé plus haut, un acte judiciaire de l'Église, mais une simple imprécation en témoignage de l'horreur qu'inspirent les excommuniés. D'autres de ces imprécations contiennent des anathèmes et des excommu-

(1) Formul. Marculf., lib. XI; Mabillon, de Re diplom. lib. XI, cap. 8; Baron., tom. XI, ad ann. 1097, n. 41; Nat. Alexand., loc. cit.

nications, ou des destitutions d'honneurs ou de dignités ; et alors il faut distinguer par quelles sortes de personnes ces peines sont intentées, c'est-à-dire examiner si ce sont des personnes publiques ou des personnes privées, des ecclésiastiques ou des laïques : car, comme il est certain que les peines d'excommunication et de déposition, ou de dégradation d'honneurs et de dignités, ne sortent pas des limites de la puissance ecclésiastique, il serait déraisonnable de penser que, lorsque les conciles menacent de ces sortes de peines les violateurs de leurs décrets, elles n'expriment pas un acte de la puissance ecclésiastique, mais une simple exécration, sous prétexte que des laïques, et même de simples particuliers, ont quelquefois employé ces mêmes imprécations non-seulement dans les clauses de leurs donations et de leurs testaments, mais encore dans leurs épitaphes contre ceux qui violeraient leurs tombeaux. Toutes les fois donc que ce sont des laïques qui intentent la menace de pareilles peines, on ne doit l'entendre que de simples imprécations, puisqu'ils n'ont le droit d'excommunier personne, pas plus que celui de dépouiller les prêtres ni même, s'ils ne sont que de simples particuliers, d'autres laïques de leurs dignités. Mais on doit raisonner différemment lorsque ces menaces sont intentées par des ecclésiastiques revêtus d'une autorité publique, comme sont les évêques, surtout quand ces derniers sont réunis en concile, et particulièrement le pontife romain. Or, si l'on prend la peine d'examiner comme il faut la clause du privilége de saint Grégoire le Grand, on verra qu'elle ne contient rien d'irrégulier ni d'extraordinaire, rien qui dépasse les limites de la puissance ecclésiastique, puisque les peines dont on y fait la menace sont la déposition et l'excommunication, c'est-à-dire l'exclusion des dignités contre ceux qui s'opposeraient aux priviléges qui y sont accordés, et la séparation de l'Église contre ceux qui ne restitueraient pas les biens injustement enlevés aux monastères et autres saints lieux érigés par la libéralité de la reine Brunehaut et dotés de priviléges par Grégoire. Si une clause de cette espèce devait se prendre pour une simple imprécation, rien n'empêcherait plus de prendre de même pour de pures

imprécations toutes les peines, soit d'excommunication, soit de déposition, portées par les conciles tant généraux que provinciaux contre les transgresseurs des lois et des canons décrétés par l'Église. Si ensuite on veut dire que la privation des dignités ecclésiastiques est une peine que peut décerner l'Église, mais que celle des dignités temporelles, et surtout de la dignité royale, est une chose où l'Église ne peut rien, et qu'ainsi, sous ce dernier rapport, la clause du privilége de saint Grégoire le Grand n'est pas uue formule de sentence ou de jugement, mais une simple imprécation, on affirmera alors ce qu'il s'agit de prouver ou ce qui est précisément mis en question; et comme Grégoire soumet à la même peine de déposition ou de privation de leurs dignités les rois, les prêtres, les juges et les autres séculiers, il faut dire en conséquence que c'est par l'emploi d'une seule et même autorité qu'il soumet à la privation de leurs dignités tant les prêtres que les rois et les juges séculiers, puisque autrement il eût été illusoire d'unir sous une même peine les rois et les prêtres violateurs de ses décrets s'il avait pensé que cette peine ne tombait que sur ces derniers, sans pouvoir jamais tomber sur les premiers. Observons enfin que ces priviléges des monastères d'Autun furent accordés par saint Grégoire sur les instances de la reine Brunehaut et du roi Thierry, comme on le lit expressément dans la lettre alléguée ci-dessus, et que ce fut également sur les instances de ces deux souverains que le saint pape les munit de cette clause comminatoire, afin de les rendre inviolables, comme saint Grégoire lui-même nous l'atteste dans ses lettres à la reine Brunehaut et au roi Thierry, dans la première desquelles il parle ainsi à la reine : « Nous avons donc « eu soin de nous conformer à la demande de votre Excellence, « en assurant par des clauses spéciales l'inviolabilité de ces « lieux, qu'elle nous avait recommandés (1). » Dans l'autre, il dit au roi, en parlant de ces mêmes priviléges : « Ainsi avons-« nous satisfait promptement et de grand cœur à tout ce que

(1) « Nos itaque pro munitione locorum de quibus Excellentia vestra scripsit, sicut voluit, sancire studuimus. » S. Gregor., lib. XIII, epist. 6 (al. lib. XI, epist. 9.)

« nous avait demandé votre Excellence (1). » Or, qui jamais pourra se persuader que ces souverains, qui tenaient si fort à ce que les priviléges demandés par eux pour les monastères qu'ils avaient fondés et dotés fussent inviolables, se soient contentés d'une formule imprécatoire sans autorité et de nul effet et qui n'aurait exprimé qu'un vain bruit de menaces, dont tout le résultat eût été de frapper l'air? Qui pourrait concevoir que saint Grégoire eût cru suffisamment assurés les priviléges qu'il accordait sur les instances de ces souverains par de simples imprécations ou de pures menaces, impuissantes à atteindre ceux qui auraient osé les violer? S'il suffisait d'une formule imprécatoire pour assurer ces priviléges et garantir ces lieux privilégiés des entreprises des méchants, quel besoin avaient ces souverains de la demander au saint-siége, puisqu'ils auraient pu eux-mêmes y opposer des formules beaucoup plus retentissantes et accompagnées de menaces beaucoup plus terribles? Concluons de tout ce raisonnement que Grégoire VII était beaucoup plus fondé à prendre ce passage de saint Grégoire le Grand dans le sens obvie et naturel qu'il présente à l'esprit et qui indique un acte d'autorité proprement dite que ces écrivains ne le sont à lui donner un sens impropre et à n'y voir qu'une formule imprécatoire, et qu'ils ont bien tort de mettre dans l'explication qu'ils en donnent une telle confiance qu'ils regardent presque en pitié l'interprétation contraire de Grégoire VII.

8. Mais, comme ils témoignent de plus approuver l'opinion de quelques-uns, que du reste ils ne nomment pas, qui soutiennent à leur dire que, si l'on veut prendre cette clause pour une formule pénale, il faut l'entendre distributivement, et non cumulativement; c'est-à-dire que la peine de privation des honneurs et des dignités s'y trouve décrétée contre les ecclésiastiques, et celle d'excommunication contre les laïques, et que les rois qui y sont menacés sont compris sous la seconde de ces peines, mais non sous la première (2), chaque coupable

(1) « Ita omnia quæ Excellentia vestra voluit citius ac libenter implevimus. » Idem, lib. XIII, epist. 7, alias. lib. XI, epist. 10.

(2) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. 2), cap. 9.

devant subir la peine qui convient à sa condition, montrons que cette explication est directement contraire au texte de saint Grégoire, puisque la distinction des peines temporelles ou spirituelles qui s'y trouve marquée n'affecte pas la différence des personnes, mais la différence des délits par lesquels on pourrait violer le privilége : car la peine de la privation des dignités y est portée contre ceux, rois ou prêtres, ou juges, ou tous autres laïques (1), qui contreviendraient sciemment à cette constitution de saint Grégoire, et la peine d'excommunication est exprimée ensuite contre les mêmes personnes si elles refusaient de restituer les biens injustement enlevés aux lieux affectés de ces priviléges, ou de faire pénitence des vols et des rapines dont elles se seraient rendues coupables à l'égard de ces mêmes lieux (2). De même donc qu'autre chose était de contrevenir à la constitution de Grégoire, ce qui eût été proprement le crime de ceux qui en auraient nié la valeur ou l'autorité et qui auraient combattu les dispositions qui s'y trouvaient contenues, autre chose de ne pas restituer les biens injustement enlevés aux monastères honorés de ces priviléges, ainsi la peine de la privation des dignités ne tombait pas sur ceux qui refusaient de restituer les biens enlevés aux monastères privilégiés, ni celle de l'excommunication sur ceux qui contreviendraient à la constitution de Grégoire, mais la privation des dignités regardait tous ceux qui contreviendraient à cette constitution, qu'ils fussent rois, ou prêtres, ou juges, ou tous autres laïques; et l'excommunication regardait les mêmes personnes, quelles qu'elles fussent, qui refuseraient de restituer les biens enlevés à ces monastères. Par conséquent les deux membres de division de cette clause ne sont pas respectivement relatifs aux deux classes de personnes pour la même espèce de délits, mais aux deux classes de délits pour les mêmes personnes. Et cependant Bossuet voit un tel inconvénient à comprendre les

(1) « Si quis vero regum, sacerdotum, judicum personarumque sæcularium, hanc constitutionis nostræ paginam agnoscens contra eam venire tentaverit, potestatis honorisque sui dignitate careat. »

(2) « Et nisi vel ea quæ ab illo male ablata sunt restituerit, vel digna pœnitentia male acta defleverit, a sacratissimo corpore et sanguine Dei et Domini Nostri Redemptoris Jesu Christi alienus fiat, etc. »

rois sous la clause qui exprime la privation des dignités qu'il nous prie de considérer s'il peut y avoir un homme de bon sens et d'un esprit modéré qui puisse affirmer sans pudeur qu'un roi peut être déposé juridiquement pour avoir violé les priviléges d'un monastère (1). Mais, avant de répondre à son interpellation, j'ai besoin de rappeler ici que j'ai entrepris la discussion de ce passage de saint Grégoire non avec l'intention de soutenir que le pape peut dépouiller juridiquement un prince de sa dignité pour la simple violation d'un privilége ou d'un décret apostolique qui n'intéresse pas le dogme, mais seulement avec celle de défendre Grégoire VII, qui en citant ce même passage de saint Grégoire Ier l'a entendu dans un sens qui déplaît si fort à cet écrivain, et de faire voir qu'il n'a dépassé les bornes ni de la sagesse ni de la modération en l'entendant comme il l'a fait. Je pense bien, du reste, que Bossuet n'aurait pas exprimé tant d'étonnement ni cru si incroyable pour tout homme de bon sens que saint Grégoire Ier ait décerné la peine de la privation des dignités contre les rois qui violeraient son privilége s'il avait considéré que ce pape, si saint et si modéré, se porta à décerner cette peine bien moins par le mouvement de sa propre volonté que pour condescendre à la prière de la reine Brunehaut et du roi de France Thierry, comme lui-même le déclare dans sa lettre à Senator et dans les termes suivants : « Pour répondre à la demande de nos très-« chers fils et fille, la reine Brunehaut et son petit-fils le roi « Thierry, nous accordons, concédons et confirmons par le pré-« sent décret le privilége dont il s'agit à l'hôpital bâti à Au-« tun par les soins de l'évêque Siagrius, de vénérable mémoire, « et de notre chère fille la très-illustre reine de France que « nous venons de nommer (2). » Il aurait pu considérer d'après

(1) « Rogo bona fide quem sana et modesta mente non pudeat asserere, ob unius monasterii violata privilegia, juridico ordine deponi posse regem, etc. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib. IV (al. lib. I, sect. I), cap. 8.

(2) « Proinde, juxta scripta filiorum nostrorum præcellentissimorum regum Brunichildis ac nepotis ipsius Theoderici, xenodochio quod in civitate Augustodunensi a Siagrio, reverendæ memoriæ episcopo, et prædicta excellentissima filia nostra regina constructum est... hujusmodi privilegia præsentis auctoritatis nostræ decreto indulgemus, concedimus atque firmamus, etc. » Greg. I. lib. XIII, epist. 8, ad Senatorem.

cela, comme l'observent à propos, et au sujet de cette lettre, les éditeurs bénédictins des œuvres de saint Grégoire, que, si le saint pontife avait été laissé libre de consulter la douceur et la modération de son caractère, il se serait peut-être abstenu de ces menaces terribles que contient la clause de son privilége, mais qu'il lui a fallu accorder quelque chose à l'autorité de cette reine, qui appelait les peines les plus sévères que pût infliger l'Église contre ceux qui ne respecteraient pas les donations qu'elle lui faisait (1). Si donc ces pieux souverains purent croire que le saint-siége était en droit de condamner à perdre leurs trônes les rois qui violeraient les priviléges accordés sur leur demande aux monastères qu'ils avaient fondés, et si saint Grégoire Ier n'a pas trouvé d'inconvénient à décréter une semblable peine de sa propre autorité, c'est à grand tort que Bossuet reproche indirectement à saint Grégoire VII d'avoir manqué de modération et de jugement pour avoir osé croire la même chose et faire servir cet exemple à démontrer qu'il avait pu lui-même à bien plus forte raison déposer un prince qui, comme Henri, avait violé toutes les lois divines et humaines, qui avait introduit un schisme affreux et qui protégeait ouvertement les hérétiques.

9. Passons maintenant à l'autre exemple dont s'autorisa Grégoire VII, je veux dire à celui du pape Zacharie, par l'autorité duquel Childéric fut déposé du trône de France et Pepin mis à sa place. Comme il n'y a pas de fait aussi bien attesté que celui-là dans toute l'histoire de France par les écrivains contemporains ou presque du même temps, aucun qui ait été aussi solidement recommandé à la postérité par les monuments publics, il n'est rien que les gallicans modernes, peu favorables à l'autorité du souverain pontife, n'aient tenté pour l'obscurcir; et quoique tous se soient proposé le même but, tous n'ont pas pris le même chemin pour y atteindre. Éginhard, écrivain d'une très-grande autorité de cette époque, ancien

(1) « Et quidem, si suis moribus ac innatæ mansuetudini relictus esset Gregorius Magnus, nullus dubitat quin a gravi illa comminatione abstinuisset, quæ in privilegii hujus clausula legitur. At dandum erat aliquid reginæ auctoritati, quæ severiores Ecclesiæ pœnas in donationis suæ violatores exigebat. » Vid. Notam in epist. 8, lib. XIII, D. Gregorii, edit. PP. BB. S. M.

secrétaire de Charlemagne et historien de sa vie, ayant été le premier, comme ils se le persuadent, à écrire que Childéric avait été déposé et Pepin mis à sa place par l'autorité du saint-siége, tous s'appliquent à infirmer le témoignage de cet illustre écrivain, sans tenir compte des autres chroniqueurs ou annalistes français, venus après lui, qui ont rapporté le même fait. Jean Launoy a trouvé bon de dire que le texte d'Éginhard dans la Vie de Charlemagne avait été vicié et interpolé (1). Mais il n'administre aucune preuve, je ne dis pas solide, mais seulement probable de cette interpolation; et ses vaines conjectures ont été réfutées par l'auteur déjà cité de la Liberté de l'Église gallicane (2), aux arguments duquel nous ne voulons ajouter contre Launoy que deux observations. La première, c'est que les paroles des Annales, que Charles attribue à Éginhard ainsi que Launoy, n'appartiennent réellement pas à la chronique de cet écrivain, mais à la chronique de Lauresham, qui, bien qu'elle ait été revendiquée à Éginhard par Duchesne à cause de son antiquité, n'est cependant pas de cet auteur, comme le démontre par une foule de preuves Charles Le Cointe dans ses Annales ecclésiastiques de France (3). Et même, si les annales composées par Éginhard sont celles qu'a publiées Pithou et qui sont connues sous le nom d'Annales de Fulde, comme le pense André Duchesne lui-même (4) avec Pierre de Marca et Pierre Lambeck, critiques dont personne ne conteste l'érudition, cet auteur ne pouvait certainement pas attribuer à Éginhard les Annales de Lauresham (5), puisque, malgré la parfaite conformité de récit qui se remarque entre les uns et les autres au sujet de la déposition de Childéric et de l'intronisation de Pe-

(1) Launoius, part. 6, epist. 9.

(2) Antonius Charlas, *de Libertate eccles. gallic.*, tom. II, lib. VII, cap. 10.

(3) Carolus Cointius, ad ann. 774, n. 127, et ad ann. 792, n. 3.

(4) Scriptores Franciæ, tom. XI.

(5) Annales regum Francorum Pipini, Caroli Magni, Ludovici Pii, ab ann. Ch. 741 ad ann. 829. — « On trouve ces annales à la suite de la Vie de Charlemagne (par Éginhard), dans la plupart des éditions... Pierre Pithou les inséra dans son recueil d'écrivains de France, Paris, 1588, et Marquard Freher dans le sien, Francfort, 1613; mais ils les attribuent à un moine nommé Adhémar. André Duchesne a, le premier, démontré qu'Éginhard en est le véritable auteur, et tous les critiques, à part Le Cointe, se sont rangés à son avis. » *Biographie universelle de Michaud*, édit. de 1814, art. Éginhard.

pin, toutes deux exécutées en vertu de l'autorité apostolique, il y a entre elles néanmoins une discordance assez considérable sur l'époque où ce fait est arrivé, ce qui suffit, ce me semble, pour démontrer que ces annales ne sauraient être l'ouvrage d'un seul et même écrivain. L'autre observation à ajouter, c'est que Pepin, comme l'observe le docte François Pagi dans la Vie du pape Étienne II, fut sacré deux fois roi de France, la première par l'autorité du pape Zacharie et par les mains de saint Boniface, archevêque de Mayence, l'an 751 ou 752; la seconde en 754, par les mains d'Étienne II ou III, qui sacra en même temps ses deux fils Charles et Carloman. La première de ces deux consécrations, faite par saint Boniface de la part de saint Zacharie, est mentionnée par Éginhard dans ses Annales publiées par Pithou, par les Annales de Lauresham et par celles de Loisel (1). La seconde consécration de Pépin, faite en 754 par le pape Étienne, qui sacra en même temps les deux fils de ce prince, comme il était en France et qu'il habitait le monastère de Saint-Denis, est rapportée par l'abbé Hilduin, écrivain contemporain d'Éginhard, par l'antique annaliste de Metz et par l'auteur de la Vie d'Étienne qui se lit dans le Pontifical Romain et qui est attribuée à Anastase (2). En admettant donc

(1) « Anno septingentesimo quinquagesimo secundo Zacharias papa, ex auctoritate S. Petri apostoli, mandat populo Francorum ut Pipinus, qui potestate regia utebatur, nominis quoque dignitate frueretur. Ita Hildericus rex, qui ultimus Merovingorum Francis imperavit, depositus et in monasterium missus est; Pipinus vero, in civitate Suessionum a S. Bonifacio archiepiscopo in regem unctus, regni honore sublimatus est. » Annal. Francor., a Pithæo editi, et Eghinardo adscripti. « Hoc anno, secundum romani pontificis sanctionem, Pipinus rex Francorum appellatus est, et ad hujus dignitatem honoris unctus sacra unctione more sanctæ memoriæ Bonifacii archiepiscopi et martyris... elevatus in solium regni in civitate Suessiona : Hildericus vero, qui falso regis nomine utebalur, tonso capite in monasterium missus est. » Annales Laureshamenses. « Et Zacharias papa mandavit ut melius esset illum regem vocari qui potestatem haberet quam illum qui sine regali potestate manebat... per authoritatem ergo apostolicam jussit Pipinum regem fieri... Pipinus more Francorum electus est ad regnum, et unctus per manus sanctæ memoriæ Bonifacii archiepiscopi, et elevatus a Francis in regno suo in Suessionis civitate. » Annales Loiselliani, ad ann. 749 et ad ann. 750.

(2) « Hilduinus, in Areopagitis, seu de rebus gestis, passione et scriptis S. Dionysii areop.; Annal. Met., ann. 754. « Ordinavit (Stephanus) secundum morem majorum unctione sacra Pipinum piissimum principem Francis in regem et patricium Romanorum, et filios ejus duos felici successione Karolum, et Karlomannum eodem coronavit honore... Quo peracto, et eo in eodem venerabili mo-

ce double sacre de Pepin, couronné roi de France, on voit s'évanouir cette contradiction, qu'autrement il serait impossible de lever, entre ce qu'a écrit Éginhard dans la Vie de Charlemagne et ce qu'il a rapporté dans ses Annales : dans la Vie de Charlemagne, qne la race des Mérovingiens, dans laquelle les Français avaient coutume de choisir leurs rois, est censée avoir duré jusqu'au roi Childéric, qui fut déposé par l'ordre du pape Étienne, puis tonsuré et relégué dans un monastère, et que Pepin devint roi à sa place, de maire du palais qu'il était auparavant, en vertu de l'autorité du pontife romain (1); dans les Annales, au contraire, que Childéric fut déposé et Pepin élevé sur le trône par l'autorité du pape Zacharie. Or, l'un est vrai aussi bien que l'autre et sans aucune contradiction, puisque la chose ordonnée par Zacharie à la fin de son pontificat ne fut achevée et amenée à sa perfection que par Étienne, son successeur : car il est certain que Zacharie, soit que Pepin ait été élevé à la royauté en 752, comme le soutient Antoine Pagi en s'appuyant du témoignage de plusieurs anciens écrivains (2), soit qu'il y soit parvenu dès l'an 751, comme le démontre clairement un savant écrivain de notre temps, que je nommerai tout à l'heure, survécut peu à l'élévation de Pepin au trône, étant mort le 15 mars 752. Étienne III, ayant été ensuite élu pape le 25 du même mois et s'étant transporté en France vers la fin de l'année 753, donna de nouveau, au mois de juillet de l'année suivante, dans le monastère de Saint-Denis, l'onction royale à Pepin en même temps qu'à ses deux fils Charles et Carloman, qui la reçurent alors pour la première fois, confirmant ainsi et amenant à leur fin les dispositions de son prédécesseur. Ainsi se concilient les témoignages en apparence con-

nasterio, cum jam fato Christianissimo Pipino conjungente, Domino annuente, post aliquantos dies idem Christianissimus Pipinus rex ab eodem sanctissimo papa Christi gratia cum duobus filiis suis reges uncti sunt Francorum. » Anastasius, in Vita Stephani III.

(1) « Gens Merovingorum, de qua Franci reges sibi creare soliti erant, usque in Childerigum regem, qui jussu Stephani Romani pontificis depositus, ac detonsus, atque in monasterium trusus est, durasse putatur... Pipinus autem per auctoritatem Romani pontificis ex præfecto palatii rex constitutus. » Eghinardus, in Vita Caroli Magni, sub initium.

(2) In Vita Zachariæ, num. 18.

tradictoires des anciens auteurs, dont les uns attribuent au pape Zacharie la déposition de Childéric et l'élévation de Pepin, les autres rapportent l'une et l'autre au pape Étienne III. Mais ce qui lève toute difficulté sur ce point, c'est l'antique document que nous devons à la sagacité du docte Mabillon, qui l'a publié dans son ouvrage *de Re diplomatica* sur l'autographe même possédé alors, comme il le déclare, par les savants pères Eschenius et Papebrock (1). Ce document consiste dans une addition faite par un anonyme au livre de Grégoire de Tours intitulé *de la Gloire des martyrs*, et composée, comme l'atteste son auteur, en 767, et dans la seizième année du règne de Pepin ; entre autres choses que contient cette addition et qui peuvent se rapporter à notre sujet, on y lit ces paroles : « Le « glorieux roi Pepin fut élevé sur le trône par l'autorité et en « vertu des ordres du pape Zacharie de sainte mémoire et par « l'onction du saint chrême qu'il reçut des mains des saints « pontifes des Gaules enfin par l'élection que firent de lui « tous les Français. Trois ans après il fut marqué de l'onction « sainte en qualité de roi et de patrice par le pape Étienne, « dans l'église des saints martyrs Denis, Rustique et Éleuthère, « le même jour que ses fils Charles et Carloman... » Et un peu plus bas ces autres paroles au sujet du pape Étienne : « Il fit « défense à tous les Français, sous peine d'excommunication, « de jamais prendre leur roi dans une famille différente de « celle de ces princes, que la divine Providence venait de leur « donner pour maîtres et qui venaient d'être confirmés en « cette qualité par l'onction royale qu'ils avaient reçue, grâce « à l'intercession des saints apôtres Pierre et Paul, des mains « du très-saint pape leur successeur (2). » Ce célèbre document

(1) Mabillon, *de Re diplomatica*, lib. v, pag. 384.

(2) « Nam ipse prædictus domnus florentissimus Pipinus rex, pius, per auctoritatem et imperium sanctæ recordationis domni Zachariæ papæ, et unctionem sancti chrismatis per manus beatissimorum sacerdotum Galliarum, et electionem omnium Francorum tribus annis antea in regni solio sublimatus est, postea per manus ejusdem Stephani pontificis die uno in beatorum prædictorum martyrum Dionysii, Rustici et Eleutherii ecclesia... in regem et patricium una cum prædictis filiis Carolo, Carlomanno in nomine sanctæ Trinitatis unctus et benedictus est.... Et tali omnes inter dicto et excommunicationis lege constrinxit ut nunquam de alterius lumbis regem in ævo præsumant eligere, sed ex ipso-

fait tomber la contradiction apparente qu'on trouvait sur ce point entre les anciens chroniqueurs et autres écrivains français, allemands et lombards, et, puisqu'il nous fait voir que Zacharie et Étienne ont eu également part à la déposition de Childéric et à l'élévation de Pepin, on a pu sans fausseté attribuer ce double événement soit à l'un, soit à l'autre de ces deux papes. Il sert de plus admirablement, par l'exactitude avec laquelle il marque les époques de ces deux faits successifs, à concilier la diversité qui se remarque aussi là-dessus entre les anciens annalistes.

10. Mais cet éclatant témoignage, qui est de beaucoup antérieur à Éginhard, servira surtout non-seulement à confondre la témérité de Launoy, qui a osé accuser d'interpolation le texte que nous avons rapporté d'Éginhard dans sa Vie de Charlemagne, mais encore à réprimer la hardiesse de Noël-Alexandre, qui, sans être arrêté par l'accord unanime de tous les érudits à considérer Éginhard comme un auteur non-seulement grave et exact, mais encore sincère dans ses récits et parfaitement digne de foi, et dans son obstination à vouloir le faire passer pour le premier qui ait parlé de l'intervention des papes Zacharie et Étienne dans la déposition de Childéric et l'élévation de Pepin, a osé dire de lui qu'il avait composé en cela une fable de son invention, qui a induit en erreur tous les écrivains, même les plus anciens, venus depuis lui, et qui avant l'an 1000 ont tous répété uniformément la même chose (1). C'est ainsi que les préventions et les préjugés, surtout quand s'y joint la passion de faire prévaloir une fausse opinion, nous entraînent quelquefois à nous compromettre auprès d'un public instruit, en heurtant sans façon l'opinion générale. Mais, comme les arguments dont Noël-Alexandre prétend étayer son opinion aussi fausse qu'irrévérente ont été parfaitement réfutés par le savant Jean-François Baldini, religieux somasque et célèbre littérateur de notre temps, dans ses notes si

rum quos divina pietas exaltare dignata est, et sanctorum apostolorum intercessionibus per manus vicarii ipsorum beatissimi pontificis confirmare et consecrare disposuit.'» Anonymus, apud Mabillon, loc. cit.

(1) Nat. Alex., tom VI, *Hist. eccles.*, sæc. VIII, dissert. 2 per totum.

pleines d'érudition sur Anastase le Bibliothécaire, à l'article de la vie de saint Zacharie, je n'ai besoin de rien ajouter sur cet article. Cependant, comme les réponses de cet auteur moderne aux difficultés qu'élève Noël-Alexandre ne se trouvent insérées jusqu'ici que dans les notes de la dernière édition romaine, encore inachevée (A), du grand ouvrage d'Anastase, et qu'ainsi peu de personnes sont à portée de les consulter, je crois à propos, pour mettre le public à même de se convaincre de l'inconséquence et de la frivolité des conjectures de Noël-Alexandre sur ce sujet, de rapporter brièvement ces réponses du P. Baldini. Il fait valoir en premier lieu le témoignage de l'auteur de l'appendice à l'histoire composée sur les ordres de Childebrand, oncle maternel du roi Pepin, auteur qui, si l'on en croit le manuscrit de Pétau, n'était autre que Nibelong, fils de Childebrand lui-même; puis le témoignage de l'écrivain anonyme tout à l'heure cité par nous et édité par Mabillon. Ces témoignages de deux écrivains contemporains convainquent de fausseté la supposition faite par Noël-Alexandre qu'Éginhard a été le premier inventeur de la fable, comme il l'appelle, de la déposition de Childéric et de l'élévation de Pepin accomplies en vertu de l'autorité du saint-siége. Nous devons avertir toutefois que le P. Le Cointe (1) croit interpolé le texte de Nibelong et juge qu'on doit en effacer les paroles qui expriment que le saint-siége intervint par son autorité dans l'élection de Pepin. Mais, comme nos modernes écrivains français trouvent aisément faux ou falsifié tout ce qui ne revient pas à leurs idées, le P. Baldini n'a pas jugé nécessaire de réfuter en particulier cette opinion du P. Le Cointe, qui n'a d'autre fondement qu'une vaine conjecture; et il s'est contenté de faire remarquer à ses lecteurs que Noël-Alexandre aussi bien que lui-même trouve déraisonnable une pareille opinion. Il passe ensuite à discuter l'époque de l'élévation de Pepin au trône, et après l'avoir fixée à l'an 751, d'après les preuves solides que lui en fournissent divers actes synodaux de

(A) Cette édition romaine des œuvres d'Anastase le bibliothécaire a été achevée depuis, outre qu'elle se trouve reproduite en entier dans le cours complet de Patrologie de M. Migne.

(1) Cointius, in *Annalib. eccles. Franc.*, ad annum 752, num. 62.

France, datés de différentes années de son règne, il fait voir que ce fut en 749 que les Français envoyèrent une députation au pape saint Zacharie pour lui exposer la situation où se trouvait le royaume et pour obtenir de lui l'autorisation de transférer la royauté de la race des Mérovingiens à celle de Pepin ; que ces députés rentrèrent en France en 750, portant avec eux la décision du pontife ; qu'en 751 Pepin reçut l'onction royale dans la ville de Soissons des mains de saint Boniface, archevêque de Mayence ; que le 15 mars 752 arriva la mort de saint Zacharie, et que douze jours après, ou le 27 mars, Étienne III fut élu pape à sa place ; que le 15 novembre 753 Étienne III se rendit en France, et que le 28 juillet 754 il sacra de nouveau Pepin conjointement avec ses deux fils Charles et Carloman ; que le 24 avril 757 mourut Étienne III, et que le 24 septembre 768 Pepin mourut lui-même après dix-huit années de règne. Il pense donc, et non sans raison, que les écrivains qui ne donnent à Pepin que quinze années de règne en prennent pour le commencement l'onction royale qu'il reçut des mains du pape Étienne III. En admettant cet ordre de chronologie, il me semble qu'on peut aisément concilier les anciens annalistes de France, puisque les annales de Lauresham et de Loisel affirment de concert que ce fut en 749 que des députés furent envoyés de France au pape Zacharie ; et, quoiqu'elles marquent aussi que Pepin fut sacré roi par saint Boniface en 750, on peut sans peine entendre cela du décret de Zacharie rapporté en France en 750 par les députés, quoiqu'il n'ait été mis à exécution qu'en 751. Qu'ensuite l'Annaliste de Fulde, édité par Pithou, et beaucoup d'autres historiens ou chroniqueurs rapportent à l'année 752 l'élévation de Pepin, cette variante n'est pas tellement grave qu'on doive s'y arrêter beaucoup, l'époque de l'élévation de Pepin au trône comme de la déposition de Childéric pouvant indifféremment se déduire de diverses circonstances de ce double fait survenues en des temps différents. Enfin, cette légère différence de dates qui se remarque dans les anciens, tous d'ailleurs parfaitement d'accord sur la substance du fait, n'autorisait certainement pas Noël-Alexandre à récuser leurs témoignages : au contraire, cette discordance lé-

gère prouve elle-même que leur témoignage est véridique quant au fond, et que ce n'est pas d'Éginhard seul qu'ils ont tiré ce qu'ils ont rapporté de ce fait, mais qu'ils l'ont recueilli de la voix publique et de la notoriété d'un acte aussi éclatant. Si le manque d'accord des témoignages sur la circonstance du temps, alors qu'ils s'accordent du reste sur la substance du fait, suffisait pour les rendre suspects, il y aurait peu de faits d'ailleurs certains et incontestables, je ne dis pas seulement de l'histoire ecclésiastique, mais encore de l'histoire sainte, qu'on ne pût dès lors révoquer en doute. Mais, pour revenir au P. Baldini, ce savant, réfutant l'une après l'autre les objections de Noël-Alexandre, démontre qu'il est faux que Zacharie, en aucune de ses lettres, ait appelé rois Charles Martel, père de Pepin, et Pepin lui-même, avant que la royauté eût été transférée à celui-ci en conséquence de sa décision; que jusque-là il ne donnait pas à Pepin d'autre titre que celui de maire du palais, comme on le voit par la lettre septième de ce pape; que l'esprit de piété et d'équité de Zacharie ne souffre aucune atteinte de ce qu'il a autorisé la déposition de Childéric et l'intronisation de Pepin à la place de ce prince, puisqu'il n'a fait en cela que condescendre à la demande unanime de toutes les classes du peuple français, fondée sur les excellentes qualités de Pepin, en même temps que sur l'incapacité des Mérovingiens et particulièrement de ce Childéric que les auteurs du temps nous dépeignent comme un homme tout à fait stupide; que si Anastase le Bibliothécaire a passé ce fait sous silence dans la vie de saint Zacharie, c'est qu'il le regardait comme suffisamment connu en raison de sa célébrité, et que d'ailleurs il ne se proposait de rapporter que ce qui avait rapport à l'administration ecclésiastique, au culte, aux titres et aux fondations des Églises; qu'il l'a du reste décrit assez au long dans l'histoire qu'il a composée d'après Nicéphore, Georges le Syncelle et Théophane; que de ce qu'Éginhard a ignoré les détails de l'enfance de Charlemagne, qui n'étaient connus, pour ainsi dire, que de la nourrice de ce prince, il ne s'ensuit pas qu'il ait pu ignorer également l'élévation de Pepin sur le trône de France, qui s'est passée sous les yeux de tous et a été racontée par toutes les bouches; que ce que rap-

porte Éginhard des rois mérovingiens, qui laissaient tomber une longue barbe de leur menton sans jamais la couper, quoique Noël-Alexandre le regarde comme fabuleux, est confirmé par les antiques sceaux des Mérovingiens, qui donnent à ces rois une physionomie hideuse, comme on peut le voir dans Mabillon, livre V *de Re diplomatica*, et dans l'ouvrage de Jean Heinneck sur les sceaux des anciens Germains; que les magnifiques donations faites aux églises et aux monastères par les rois mérovingiens ne prouvent pas que ces princes possédassent autre chose que les revenus d'une seule ville, puisqu'elles se faisaient simplement au nom de ces mêmes rois, et dans la réalité en vertu de l'autorité des maires du palais, à qui était abandonnée l'administration du royaume; que si les historiens attribuent au pape Étienne l'envoi de Childéric dans un monastère et l'absolution accordée à Pepin de son serment de fidélité, c'est que, comme ce pape était en France, il lui fut plus facile de terminer cette affaire, que Zacharie, à cause de la distance des lieux, n'aurait pu aussi aisément amener à sa conclusion; qu'il est faux, quoi qu'en dise Noël-Alexandre, que Childéric fût mort à l'époque de l'entrée d'Étienne en France; qu'aucun écrivain n'a dit que ce fût la coutume des Français de demander leurs rois à la papauté, mais qu'il n'en est pas moins attesté par plusieurs d'entre eux que dans ce cas tout particulier, où il s'agissait de transférer la royauté d'une famille à une autre famille, les Français jugèrent à propos de recourir au saint-siége pour lui demander conseil et s'en faire autoriser, et que, cette autorisation une fois obtenue, ils élurent leur nouveau roi suivant l'usage établi parmi eux. Telles sont en résumé les réponses du P. Baldini aux arguments de Noël-Alexandre; et, comme ces arguments me paraissent suffisamment réfutés, je ne crois pas devoir m'y arrêter plus longtemps.

11. Mais il nous reste à examiner les réponses de Bossuet et ce qu'il peut opposer à ce fait allégué par Grégoire VII; car, quoiqu'il ait, comme les autres écrivains que nous venons de réfuter, la volonté d'exclure l'intervention de l'autorité du saint-siége dans le double fait de la déposition de Childéric et de l'élévation de Pepin au trône de France, il n'adopte pas

pour y parvenir les mêmes moyens, prétendant que Zacharie ne prit pas autrement part à cette affaire que par le simple conseil qu'il donna aux ambassadeurs français venus pour le consulter sur l'état de ce royaume, où Childeric n'avait plus de roi que le nom et où toute l'autorité royale se trouvait entre les mains de Pepin, et qu'ainsi l'élévation de ce prince au trône ainsi que la déposition de l'autre doivent être attribuées aux suffrages et au consentement de la nation entière, et non à la décision du souverain pontife (1). Pour prouver cette assertion il commence par faire le portrait des rois mérovingiens depuis l'an 641 jusqu'à l'année 749, et il dit que, la charge de maire ou de préfet du palais ayant été instituée sous les fils de Clovis II, les Français convinrent d'un commun accord d'attribuer à cette magistrature la suprême autorité sur les armées et sur tout le royaume, sans même réserver au roi le droit de nommer ce ministre, qui devait être élu par les principaux seigneurs de l'État; qu'Anségise, bisaïeul de Pepin, ayant réuni dans sa personne la souveraineté de l'Austrasie avec la charge de maire du palais, en laissa ses enfants héritiers de plein droit à sa mort, arrivée en 687; que Pepin Héristal, aïeul du roi Pepin et fils d'Anségise, ayant remporté une grande victoire sur la Neustrie, s'assujettit toute la France, et prit en conséquence le titre de prince des Français en 691; qu'ainsi il laissa ses fils héritiers de la principauté d'Austrasie et de la charge de maires du palais de Neustrie; que Charles Martel, ayant succédé à son père Pepin dans la pleine souveraineté de l'Austrasie, où il n'y avait plus de rois, et dans la charge de maire du palais de la Neustrie, exerça un pouvoir absolu dans ce royaume, où il fit et défit, et gouverna les rois à son gré, depuis l'an 714 jusqu'à l'an 741, qu'il mourut; qu'alors la souveraine autorité, qui lui avait été déférée par le consentement unanime de toute la nation, passa à ses fils Carloman et Pepin; qu'en 747 enfin, Carloman s'étant fait moine, Pepin resta maître absolu de toute la France, puisque Childéric, dernier roi de la race des Mérovingiens, ne gardait plus dès lors que le vain titre de roi. Bos-

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. vi (al. 2), cap. 34.

suet dit ensuite qu'en 749, le royaume de France se trouvant ainsi divisé entre deux familles, dont l'une conservait par le droit de succession le simple titre de roi, et l'autre en vertu du même droit en avait toute la puissance, les seigneurs français s'assemblèrent pour remédier à cet inconvénient, et résolurent de réunir sur la même personne le titre de roi avec l'autorité royale. Toutefois ils jugèrent à propos de consulter à ce sujet le saint-siége, et Zacharie, à qui ils s'adressèrent par leurs ambassadeurs, leur donna pour réponse d'attribuer le titre de roi à celui qui en avait déjà l'autorité. Bossuet ajoute que, cette réponse ayant été rapportée en France, Pepin fut élu roi par tous les Français dans la forme usitée chez cette nation, et Childéric, au contraire, déposé et renfermé dans un monastère; que dans cette affaire Pepin n'acquit autre chose que le titre de roi, puisqu'il en avait d'avance l'autorité du consentement de tout le peuple, et que le pape n'eut d'autre part à son élévation, quelle qu'en ait été la portée, que de répondre à la consultation qui lui avait été adressée, réponse à laquelle les anciens analistes de France, à cause du respect dû au saint-siége et à son autorité, ont donné le nom de commandement, de précepte ou d'ordre, quoique au fond ce ne soit pas le pape lui-même, mais bien les Français qui élevèrent Pepin à la royauté. Bossuet dit enfin que ce que le cardinal Bellarmin et d'autres écrivains de son opinion ont écrit, conformément à ce qu'avait dit Grégoire VII, de l'absolution du serment de fidélité accordée par le pape Zacharie à Pepin et à tous les Français ne saurait se fonder sur le témoignage des écrivains de ce siècle-là même ou du siècle d'après, qui n'en disent pas le moindre mot, mais se fonde uniquement sur celui d'écrivains plus récents, qui ont mêlé leurs conjectures et leurs raisonnements au récit naïf des écrivains contemporains. Tels sont en substance les arguments à l'aide desquels Bossuet prétend exclure l'autorité du saint-siége de toute intervention dans ce changement de dynastie.

12. Mais, pour répondre par ordre à ce qu'il nous allègue ainsi, il convient d'observer que ce qu'il vient d'avancer avec tant de confiance du triste état des Mérovingiens à partir des fils de Clovis II jusqu'à Childéric et du pouvoir des maires du pa-

lais non-seulement est affirmé par lui sans aucunes preuves, mais encore est fortement contredit par d'autres écrivains français, qui partagent du reste son opinion. Le P. Le Cointe, dans la préface du tome IV de ses Annales, donne plus d'une raison pour prouver que, même depuis qu'eût été établie la charge de maire du palais, les rois mérovingiens n'étaient pas encore descendus tellement bas qu'il ne leur restât plus que le nom de rois, et les magnifiques donations que firent ces princes le portent à conclure, au contraire, qu'ils conservaient toujours la puissance royale, quoiqu'ils eussent cédé à leurs maires de palais les soins du gouvernement. Le P. Noël-Alexandre partage la même opinion, et démontre par le témoignage d'auteurs contemporains que les rois mérovingiens jusqu'à Thierri IV, père de Childéric III, le dernier des rois de cette race, conduisirent des armées, firent la guerre en Austrasie et en Neustrie, et exercèrent en un mot le pouvoir qui convient à des rois. Il considère en conséquence comme une fable ce qu'on dit ordinairement de l'impuissance de ces princes et de la puissance des maires du palais (1). Dans ce conflit d'opinions, s'il m'est permis de dire la mienne, je crois pouvoir affirmer avec davantage de fondement que les rois mérovingiens conservèrent toujours les droits attachés à la royauté, mais qu'ils en perdirent presque l'usage lorsque Charles Martel fut devenu maire du palais et à l'époque de Thierri IV, père de Childéric, le dernier des Mérovingiens : non que le souverain pouvoir eût été transféré à Charles Martel par droit héréditaire et du consentement de toute la nation, mais parce que la faiblesse de l'âge de Thierry, qui monta sur le trône à sept ans et mourut à vingt-trois, donna occasion à Charles Martel de s'attribuer plus d'autorité qu'il ne lui en appartenait de droit, autorité qui ne fit que croître dans la personne de Pepin, moins à cause de l'enfance de Childéric qu'à cause de l'incapacité et de la stupidité de ce prince. Cette opinion me semble susceptible d'être confirmée par plusieurs des circonstances que rapportent les écrivains contemporains. Premièrement, si Pepin avait d'avance reçu de ses ancêtres, par

(1) Nat. Alex., *Hist. eccles.*, tom. VI, sæc. 8, dissert. 2.

droit héréditaire et par suite du consentement de toute la nation, non-seulement la pleine souveraineté de l'Austrasie, mais encore la souveraine autorité dans la Neustrie, et qu'il ne lui manquât pour être roi que d'en porter le nom, quel besoin pouvait avoir ce prince, avec les autres seigneurs français, d'envoyer une ambassade à Rome et de consulter le saint-siége pour s'emparer d'un titre dont il possédait déjà toute la substance? Quoi! les Français avaient pu, sans attendre le conseil ou la réponse du pape, transférer aux ancêtres de Pepin la souveraineté de l'Austrasie et la suprême autorité dans la Neustrie en même temps qu'ils en avaient dépouillé leurs rois, et ils se seraient fait ensuite scrupule de lui transférer, sans avoir auparavant là-dessus l'avis du saint-siége, un simple titre, dont il possédait pleinement et par droit héréditaire toute la réalité? De plus, s'il ne manquait à Pepin que le titre de roi, que conservait jusque-là un roi de théâtre, qui n'avait que l'ombre de la royauté, quel besoin y avait-il, après la réponse obtenue de Zacharie, que les Français s'assemblassent pour l'élire roi suivant l'usage de la nation, comme le répète Bossuet après Frédégaire? Comment même aurait-on pu dire avec vérité que Pepin fut élevé alors sur le trône des rois de France, comme l'ont dit tous à peu près dans les mêmes termes, l'anonyme cité par Mabillon, l'annaliste de Lauresham et celui de Fulde (1), s'il n'avait obtenu par là qu'un simple titre dépourvu de toute valeur? Enfin, si Pepin avait hérité de ses ancêtres la souveraine autorité en France par droit de succession et en vertu du consentement de la nation entière, quel besoin avait ensuite Étienne III de défendre aux Français sous peine d'excommunication d'élire un autre roi qui ne fût pas de la race de ce prince, comme le rapporte le même écrivain anonyme, contemporain de cet événement (2)? Qu'on examine sérieusement ces circonstances, et on se convaincra sans doute que, quelle que fût la puissance de Pepin, cette puissance n'était pas héré-

(1) « In regni solio sublimatus est. » Anonym., apud Mabillon. « Elevatus est in solio regni. » Annal. Lauresham. « Regni honore sublimatus est. » Annal. Fulden.

(2) « Et tali omnes interdicto et excommunicationis lege constrinxit ut nunquam de alterius lumbis regem in ævo præsumant eligere. » Anonymus, ubi suprà.

ditaire en lui, mais accidentelle; qu'elle était fondée non sur un droit, mais sur l'usage; que, quelle que fût l'impuissance de Childéric, elle devait être attribuée non à l'extinction de ses droits, qu'il aurait laissés passer à un autre, mais à son manque de capacité pour les exercer; qu'il s'agissait par conséquent non de transférer un titre vain, mais de faire passer la royauté même d'une famille à une autre, et qu'il était besoin, pour opérer cette translation, de l'autorité du saint-siége, qui consentit à absoudre Pepin aussi bien que les autres Français du serment de fidélité, comme l'ont dit de graves auteurs antérieurs de beaucoup même à Grégoire VII, ainsi que nous le verrons plus loin.

13. A ce que Bossuet allègue en second lieu de l'ambassade que les Français envoyèrent à Zacharie pour savoir de ce pontife s'ils devaient appeler roi celui qui n'en avait que le nom ou celui qui en exerçait toute la puissance, nous répondrons que, si la démarche du peuple français avait eu simplement cet objet, elle ne serait que ridicule, ainsi que l'accueil qu'y fit le pape : car autre chose est que Childéric n'eût que le nom de roi, parce qu'il en avait perdu les droits, autre chose est qu'il n'eût plus que ce nom de roi, parce qu'il manquait de capacité pour gouverner son peuple; et de même autre chose est que Pepin exerçât de fait les fonctions de roi à la place du roi incapable lui-même de les exercer, autre chose qu'il le fît en vertu d'un droit de succession. Si toute la question s'était réduite à transférer un simple titre d'une personne à une autre, la demande des ambassadeurs aurait été ridicule, aussi bien que cette réponse que le pape y aurait faite, qu'il valait mieux appeler roi celui qui l'était par les œuvres et en vertu d'un droit devenu héréditaire que celui qui ne l'était qu'en apparence; et il n'était certainement pas nécessaire que toute la France se mît en peine d'envoyer des ambassadeurs à Rome consulter le saint-siége pour résoudre un doute aussi ridicule. Il est donc évident qu'il s'agissait de transférer la royauté même, et non le pur nom de roi; d'un droit, et non d'un simple titre. Qu'ensuite, sur la réponse de Rome, Pepin ait été élevé au trône en vertu de l'élection que firent de lui les Français, comme le dit Bossuet en s'appuyant

du témoignage de Frédégaire, cela ne prouve pas que le pape n'avait pris d'autre part à l'élévation de Pepin au trône que celle d'en donner le conseil, et que le prince n'ait dû son élévation qu'à l'élection du peuple. Car, premièrement, ce que rapporte Frédégaire de l'élection de Pepin par les Français ne se lit nulle part dans les auteurs contemporains ou plus anciens que Frédégaire; mais tous attribuent l'élévation de Pepin sur le trône de France uniquement à l'autorité du souverain pontife. « Pepin, dit Éginhard, fut établi roi, de maire du pa« lais qu'il était auparavant, en vertu de l'autorité du pontife « romain (1). » « Zacharie, disent les Annales de Lauresham, « ordonna, en interposant son autorité, que Pepin fût établi roi. « Cette même année Pepin reçut le titre de roi en conséquence « des ordres du pontife romain (2). » « Le pape Zacharie, dit à « son tour l'annaliste de Fulde, enjoint au peuple français, en « vertu de l'autorité de l'apôtre saint Pierre, de donner le titre « de roi à Pepin, qui en avait déjà toute la puissance (3). » En second lieu, l'élection dont parlent Frédégaire et d'autres écrivains plus anciens que lui, que les Français firent de Pepin pour la royauté, ne doit pas s'entendre d'une élection faite par voie de suffrages, mais de cette cérémonie solennelle usitée chez ce peuple d'élever sur leurs boucliers leur nouveau roi, la première fois qu'ils le reconnaissaient publiquement, en présence des grands et du peuple, qui le saluait de ses acclamations, comme le rapporte Grégoire de Tours (4). Et cette cérémonie se pratiquait même à l'égard des rois qui montaient sur le trône non en vertu des suffrages du peuple et des grands, mais par droit héréditaire. C'est pour cela que les écrivains en question, lorsqu'ils disent que Pepin fut élu par les Français, ajoutent que cela se fit *selon l'usage du peuple franc*, par allu-

(1) « Pipinus, per auctoritatem romani pontificis, ex præfecto palatii rex constitutus. » Eginhardus, in Vita Caroli Magni.

(2) « Dataque auctoritate sua jussit Pipinum regem constitui. Hoc anno, secundum romani pontificis sanctionem, Pipinus rex Francorum appellatus est. » Annales Laureshamenses, ad ann. 749 et 750.

(3) « Zacharias papa, ex auctoritate sancti Petri apostoli, mandat populo Francorum ut Pipinus, qui potestate regia utebatur, nominis quoque dignitate frueretur. » Annal. Fuld., ad ann. 752.

(4) Gregorius Turon., *Hist. reg. Franc.*, lib. II, cap. 40.

sion à l'usage de cette nation d'élever sur leurs boucliers à la vue de tout le peuple leur nouveau souverain, pour le faire reconnaître solennellement, et que d'autres écrivains ou annalistes rapportent que Pepin fut élevé au trône *à la manière des Francs* (1). Enfin, quand même Pepin aurait été élu par les communs suffrages de la France, cela n'exclurait pas de son élévation au trône l'intervention de l'autorité du siége apostolique, puisque les Français n'auraient pas pu l'élire si d'abord ils n'avaient été absous par le pape du serment de fidélité qui les tenait engagés envers Childéric, et si ce prince n'avait été préalablement déposé par l'ordre du saint-siége. D'ailleurs il n'est pas question ici du pouvoir qu'aurait le pape de faire des rois, mais du droit que nous lui attribuons de les déposer ; et si nous citons l'exemple de Pepin élevé sur le trône en vertu de l'autorité du saint-siége, c'est parce que cette élévation suppose la déposition de Childéric. Du reste Grégoire VII lui même, malgré le caractère entreprenant que lui supposent nos adversaires, ne s'arrogea jamais le droit de nommer le nouveau roi de Germanie après avoir prononcé la déposition de Henri ; mais il laissa aux Allemands toute liberté de procéder à cette élection, comme nous l'avons prouvé avec évidence. On peut voir par tout cela combien Bossuet est peu fondé à dire que le pape ne prit pas autrement part à la déposition de Childéric et à l'élection de Pepin qu'en conseillant l'une et l'autre, et combien est étrange ce qu'il prétend que les expressions de *commandement*, d'*ordre* ou de *décret*, employées par les anciens écrivains pour caractériser cet acte de Zacharie ou celui d'Étienne, doivent s'entendre dans le sens d'un pur *conseil* ; de sorte que, lorsqu'ils écrivent que Pepin fut substitué à Childéric en vertu de l'autorité de Zacharie, nous tombons, nous autres, dans l'exagération si nous entendons cela non d'un simple conseil, mais d'un ordre donné avec autorité (2). Ainsi, lorsque l'Anonyme de Mabillon assure que Pepin fut élevé sur le trône royal de

(1) « More Francorum elevatus est in solium regni in civitate Suessione. » Annal. Lauresh. « Pipinus secundum morem Francorum electus est ad regnum... elevatus a Francis in regno in Suessionis civitate. » Annales Loiselliani.

(2) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. 2), cap. 33.

France en vertu de l'autorité et par l'ordre de Zacharie (1), nous n'aurions pas le sens commun si nous entendions cela d'un ordre, plutôt que d'un conseil. Lorsque nous lisons que le pape Zacharie commanda au peuple franc, en vertu de son autorité apostolique, de décerner à Pepin le titre en même temps que les honneurs de roi (2), qu'il commanda en vertu de son autorité apostolique que Pepin fût fait roi (3), nous devrions entendre par là que ce pape n'en donna que le conseil; et quand on nous apprend que le pape, interposant son autorité, commanda que Pepin fût fait roi; quand on nous dit que Pepin fut établi roi, de maire du palais qu'il était auparavant, en vertu de l'autorité du pontife romain; que, conformément au décret du pontife romain, Pepin fut établi roi des Français (4), nous serions des insensés si nous n'entendions pas ces expressions tout au rebours de ce qu'elles signifient, c'est-à-dire ce mot de *commandement* comme s'il y avait *non-commandement*, ce mot *décret* comme s'il y avait *non-décret*, ce mot *autorité* comme s'il y avait *conseil*. Mais quand pourrons-nous donc entendre raisonnablement que les papes veulent et ordonnent, si des paroles aussi précises ne le signifient pas encore? Il vaudrait certainement mieux, à mon avis, tenir pour une pure fable avec Noël-Alexandre tout ce qu'ont dit là-dessus les anciens historiens que de prendre les mots dans un sens aussi contraire à leur signification naturelle.

14. Pour en venir maintenant à ce qu'il soutient en troisième lieu, savoir que les écrivains de ce siècle et du siècle suivant n'ont rien dit de ce qu'affirment après Grégoire VII Bellarmin et ceux qui l'ont suivi, que Zacharie délia les Français du serment de fidélité, il a l'air de vouloir nous faire entendre que Grégoire VII fut le premier à parler de ce fait; or cela est manifestement faux, puisqu'Anastase, dans son Histoire, et avant

(1) « Pipinus rex pius per authoritatem et imperium sanctæ recordationis domni Zachariæ papæ... in regni solio sublimatus est. »

(2) « Zacharias papa ex auctoritate apostolica mandat populo Francorum, etc.

(3) « Per authoritatem apostolicam jussit Pipinum regem fieri. »

(4) « Dataque auctoritate sua jussit Pipinum regem constitui... Pipinus per auctoritatem romani pontificis ex præfecto palatii rex constitutus... Secundum romani pontificis sanctionem Pipinus rex Francorum appellatus est. »

même Anastase Théophane le Confesseur, dans sa Chronographie, en ont parlé plus de deux siècles avant Grégoire (1). On voit encore par là qu'il est faux que ce fait n'ait été mentionné par aucun écrivain du siècle où il a dû arriver, puisque son époque est après la première moitié du huitième siècle et que Théophane, qui vivait dans la dernière moitié de ce même siècle, a composé son ouvrage au plus tard dans les premières années du neuvième, comme Anastase, qui le rapporte également, vivait aussi avant la fin de ce même neuvième siècle. Il est vrai que les écrivains qui en ont fait mention avant Grégoire VII l'attribuent à Étienne III, et non à Zacharie. Mais comme l'un et l'autre de ces deux papes ont fait usage de leur autorité apostolique dans l'élévation de Pepin et la déposition de Childéric, et que le décret porté par Zacharie de Rome n'a été mis à exécution que par Étienne en France, ainsi que nous l'avons tout à l'heure démontré, on peut indifféremment l'attribuer à Zacharie et à Étienne : à Zacharie, comme à celui qui l'a prononcé à Rome ; à Étienne, comme à celui qui l'a mis personnellement à exécution en France ; et quoique les écrivains plus anciens et plus voisins de cette époque n'en parlent pas, leur silence ne prouve nullement que ce fait ne soit pas arrivé. Chacun de ces écrivains à part n'a pas écrit tout ce que nous savons qui a eu lieu par rapport à ce fait lui-même. Les uns ont attribué l'élévation de Pepin et la déposition de Childéric à l'autorité de Zacharie sans dire un seul mot d'Étienne ; d'autres l'ont attribuée à Étienne sans faire mention de Zacharie. Que dirons-nous de plus ? Aucun des écrivains et des annalistes plus anciens qu'Hilduin, qui vivait au commencement du neuvième siècle, n'a écrit qu'Étienne ait obligé les Français, en vertu de son autorité apostolique, à ne choisir jamais leurs rois dans d'autres familles que dans celle de Pepin (2). Or, de même que

(1) Anast., *Hist. eccles.*, ad ann. II Constantini Augusti ; Theophanes, in Chronographia, ad 8 Leonis Isauri annum.

(2) « Anno qui est ab Incarnatione Domini Nostri Jesu Christri 754, V kalendas augusti, B. Stephanus papa unxit in reges Francorum florentissimum regem Pipinum et duos filios ejus, Carolum et Carlomannum, atque Francorum proceres apostolica benedictione sanctificans auctoritate B. Petri sibi a Domino Jesu Christo vero Deo tradita, obligavit et obtestatus est ut nunquam de altera

ce récit d'Hilduin s'est trouvé confirmé par le témoignage plus ancien de l'Anonyme contemporain de Mabillon, qui ajoute même qu'Étienne imposa cette obligation anx Français sous peine d'excommunication et d'interdit (1), de même, si tous les monuments de cette époque nous étaient parvenus, ce que rapportent Théophane et d'autres après lui de l'absolution du serment de fidélité accordée par Étienne à Pepin et à tous les autres Français pourrait se trouver conforme au témoignage des écrivains contemporains : outre que, comme c'est un Grec du même siècle qui nous parle de ce fait, nous pourrions inférer de cette autre circonstance qu'il devait être à plus forte raison publiquement connu en France et dans tout l'Occident. On peut même conclure avec fondement de ce que rapportent et Hilduin et l'Anonyme de Mabillon, de l'obligation imposée aux Français de ne point prendre de rois dans d'autres familles que dans celle de Pepin, qu'ils avaient été préalablement absous de leur serment de fidélité à l'égard des Mérovingiens; car, si les Français avaient transféré la royauté à Pepin avec un plein droit de succession sans qu'il y eût plus rien qui les liât à la famille de Clovis, comme le prétend cet écrivain, quel besoin Pepin avait-il qu'Étienne obligeât ses sujets à ne plus choisir à l'avenir leurs rois hors de sa famille? Cela nous indique donc qu'il y avait un lien antérieur qui les tenait engagés à une autre famille, et que ce lien avait besoin d'être dissous pour que cette nouvelle obligation pût justement leur être imposée.

15. Il est aisé de voir par tout ce qui a été dit jusqu'ici que Bossuet et Noël-Alexandre ont grand tort de reprocher si âprement à Grégoire VII d'avoir allégné cet exemple de Zacharie en preuve du pouvoir qu'il déployait contre Henri. On pourrait le leur pardonner peut-être si Grégoire VII avait été

stirpe per succedentium temporum curricula ipsi vel quique ex eorum progenie orti regem super se præsumant aliquo modo constituere, nisi de eorum progenie, quos et divina providentia ad sanctissimam apostolicam sedem tuendam eligere, et per eum, videlicet vicarium sancti Petri, imo Domini Nostri Jesu Christi, in potestatem regiam dignata est sublimare et unctione sacratissima consecrare. » Hilduinus, in Areopagiticis.

(1) « Et tali omnes interdicto et excommunicationis lege constrinxit ut nunquam de alterius lumbis regem, etc. » Anonymus, apud Mabillon, loc. cit.

effectivement le premier à écrire que c'était en vertu de l'autorité apostolique que Childéric avait été déposé du trône, Pepin élevé à sa place et les Français absous du serment de fidélité. Mais la même chose n'avait-elle pas été écrite avant lui par des Français comme par des Allemands, et par des Grecs comme par des Italiens? Et quelques-uns ne l'avaient-ils pas fait même en termes encore plus forts et plus expressifs que ne le faisait ce pape? Pourquoi donc montrer tant de bile contre ce saint pontife? Mais il y a trois choses surtout que Bossuet trouve à reprendre et à censurer dans ses paroles (1). La première, c'est d'avoir écrit que Zacharie avait déposé Childéric non tant à cause de ses iniquités qu'à cause de son inhabileté à occuper le trône; la seconde, d'avoir dit que Zacharie substitua Pepin à Childéric; la troisième, d'avoir avancé que ce pape délia les Français du serment de fidélité (2). Mais, quant au premier de ces chefs, tous les écrivains, soit du même siècle, soit du siècle suivant, qui ont parlé de la déposition de Childéric ne lui ont pas supposé d'autres causes que l'inutilité de ce roi fainéant, et lui-même n'a pas pu réussir à lui en assigner une autre. S'il trouve étrange qu'un prince puisse être déposé sans être coupable d'aucun crime et uniquement parce qu'il serait devenu inutile, qu'il ne le reproche pas du moins à Grégoire VII. Car ce n'est pas ce pape qui a inventé ce fait, si étrange qu'on le suppose; mais il s'est contenté de le rapporter tel qu'il l'a trouvé écrit dans l'histoire. Qu'il tourne donc plutôt ses déclamations et ses invectives contre tous les écrivains français qui nous ont donné la même idée de Childéric et nous ont représenté l'incapacité de ce prince comme l'unique cause de sa déposition. Quant au deuxième chef, nous voudrions bien savoir ce que Grégoire VII a dit de plus que ce que cent autres avaient dit et répété avant lui. Dire que le pape substitua Pepin à Childéric sur le trône de France, n'est-ce pas la même chose que de dire

(1) Bossuet, tom. I, part, 2, lib. VI (al. 2), cap. 33.

(2) « Alius item romanus pontifex, Zacharias videlicet, regem Francorum, non tam pro suis iniquitatibus quam pro eo quod tantæ potestati non erat utilis, a regno deposuit, et Pipinum, Caroli Magni imperatoris patrem, in ejus loco substituit, omnesque Francigenas a juramento fidelitatis quod illi fecerant absolvit. » Gregorius VII, epist. cit. ad Herimannum.

que le pape commanda, en vertu de l'autorité de saint Pierre, que Pepin fût élu roi ; que de dire que ce fut en vertu d'un décret apostolique que Pepin fut établi roi ; que de dire enfin que la divine providence daigna se servir du vicaire de Jésus-Christ pour élever Pepin à la dignité royale? Or tout cela et d'autres choses encore avaient été écrites, ou dans les mêmes termes ou dans des termes équivalents, par cent et cent autres avant Grégoire ; et dans le siècle même où Grégoire vécut n'est-ce pas là ce qu'ont écrit et Réginon, et Hermann Contract, et Lambert, et Marien Scot? Pourquoi donc s'en prendre à Grégoire pour avoir employé une expression que tant d'autres ont également employée, soit avant, soit dans le même temps que lui (1)? Mais, dit encore Bossuet, quelque ardent défenseur qu'on puisse être du pouvoir indirect, on n'attribuera jamais au pontife romain le pouvoir non-seulement de déposer les rois et les familles régnantes, mais encore de dépouiller tout un grand royaume, nobles et roturiers, de la liberté d'élire le prince qui les gouvernera et de s'arroger le droit de l'établir. Parler ainsi, qu'on nous pardonne de le dire, c'est parler en l'air et jeter ses paroles au vent; car, pour pouvoir dire avec vérité que Zacharie substitua Pepin à Childéric, il n'est pas rigoureusement nécessaire qu'il lui ait mis la couronne sur la tête malgré les réclamations de la France ; mais il suffit qu'il ait accédé en cela à la demande des Français, qui désiraient avoir ce prince pour roi, et qu'il ait levé l'obstacle qui les empêchait de l'élire en les déliant du serment qui les tenait attachés à la famille des Mérovingiens. Mais que dirait-il s'il était vrai que les Français, ne sachant s'ils pouvaient ou non transférer la royauté à Pepin, en l'ôtant à Childéric, auraient demandé à l'autorité du saint-siége la solution de ce doute et le poids de sa

(1) « Per auctoritatem apostolicam jussit Pipinum regem creari. » Regino Prumiensis, Chronic., lib. II, ad ann. 749. — « Pipinus authoritate Stephani papæ, deposito ac detonso Hilderico, rex Francorum factus regnavit. » Herm. Contract., Chronic., ad ann. 752. — « Pipinus decreto Zachariæ papæ per unctionem sancti Bonifacii rex appellatus, et Hildericus rex tonsuratus in monasterium mittitur. » Lambertus Schafnaburg., ad annum 750. — « Zaccharias papa, ex auctoritate S. Petri, mandat populo Francorum ut Pipinus, qui potestate regia utebatur, etiam nominis dignitate frueretur. » Marianus Scotus, lib. III Chron., ad annum 750.

décision pour pouvoir mettre à exécution leur dessein ? Mais lui-même finit par nous faire de telles concessions que nous pouvons nous en contenter, puisque nous n'attribuons rien de plus au saint-siége en fait d'un tel pouvoir à exercer sur les souverains dans des cas semblables. Voici, en effet, la conclusion de Bossuet : « En résumé, on demanda au pape, tant la question était grave « et difficile à résoudre, s'il était permis d'appeler roi celui qui « jouissait déjà de la puissance royale ; et le pape répondit « que cela était permis en effet. Cette réponse partait d'une au- « torité la plus grande de toutes ; elle ne présentait rien que « de juste et de légitime ; et en vertu de cette autorité la na- « tion dépouilla Childéric de sa royauté et en revêtit Pepin. « Car on ne demandait au pape en cette occasion ni qu'il ôtât lui- « même ni qu'il donnât lui-même la royauté, mais simple- « ment qu'il déclarât qu'elle devait être ôtée à l'un et donnée « à l'autre par ceux à qui il jugerait que ce droit pouvait ap- « partenir (1). » Or n'est-ce pas là précisément ce que nous disons ? Nous ne prétendons nullement que le pape puisse ôter et donner les royaumes à qui il lui plaît ; mais tout ce que nous disons, c'est qu'il peut déclarer en certains cas que les princes ont perdu leurs droits à la royauté et que leurs sujets sont déliés du serment de fidélité, en laissant à qui de droit la liberté d'élire un nouveau souverain et d'expulser du trône le prince déclaré déchu de ses droits. Et nous disons que ces sortes de déclarations entrent dans les attributions de l'Église, sans qu'on doive s'arrêter à la manière dont ces déclarations ont souvent pu être formulées, puisque ces mots *déposer*, *absoudre* ne signifient rien autre chose au fond que déclarer déposé ou absous devant Dieu et aux yeux de la conscience ; mais pour que cette déclaration revête la forme judiciaire et qu'elle en ait

(1) « Summa est, ut in re gravi et ambigua quæsitum a pontifice an liceret regem appellare, qui regia potestate esset : responsum, id licere : responsum ea autoritate editum qua nulla sit major pro justa ac legitima declaratione habitum : ex eaque auctoritate jam ab ipsa gente regnum Childerico abrogatum atque in Pipinum translatum esse : quandoquidem non id factum ut pontifex regnum adimeret aut daret, sed ut declararet adimendum vel dandum ab iis quibus id juris competere judicasset. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib VI (al. 2), cap. 34, in fine.

l'autorité aux yeux des hommes, il est à propos qu'elle soit exprimée en termes plus expressifs et sous forme de décret. Mais nous reviendrons ailleurs là-dessus.

16. Quant au troisième chef d'accusation, à propos duquel Bossuet soutient qu'aucun auteur digne de foi n'a jamais dit que le pape ait absous les Français du serment de fidélité, nous voudrions savoir ce qu'il entend par écrivains dignes de foi. S'il entend par là un écrivain contemporain et présent au fait qu'il raconte, nous avouons n'en avoir point à lui présenter; mais nous disons en même temps que cette impuissance où nous sommes n'ôte rien à la vérité de la chose, quand elle nous est attestée par des écrivains du même siècle ou des siècles suivants et qu'elle est une conséquence nécessaire de ce qu'ont rapporté les écrivains contemporains. Si par écrivain digne de foi il entend un écrivain non-seulement probe, mais savant, exact et sincère dans les faits qu'il raconte, quoiqu'il n'en soit pas le témoin oculaire ni même contemporain, entre plusieurs que nous pourrions citer nous lui en nommerons au moins un dont il n'osera pas sans doute récuser le témoignage. C'est ce fameux Othon, évêque de Frisingue, qu'il appelle lui-même un célèbre écrivain du douzième siècle et qui joignait à l'éclat d'une naissance illustre l'assemblage d'un grand nombre de vertus et la qualité d'homme savant (1). Or ce même auteur, rapportant le fait en question dans le détail le plus minutieux et d'une manière tout à fait conforme au témoignage plus ancien de l'anonyme déjà cité, s'exprime en ces termes: « L'an 752 de l'incarnation de Notre-Seigneur, les ambassa- « deurs envoyés à Rome étant de retour, Pepin, en vertu de « l'autorité du pape Zacharie, est élu roi à Soissons par le B. Bo- « niface, archevêque de Mayence, et par les autres principaux « seigneurs du royaume. » Et un peu plus loin: « L'an 754 de « Notre-Seigneur, Pepin est absous par le pape Étienne III, avec « les autres seigneurs du royaume des Francs, du serment de « fidélité qu'il avait prêté à Childéric, et bientôt après il est

(1) « Testis est Otho, episcopus Frisingensis, XII sæculi auctor nobilis, doctrinaque et virtute æque ac genere clarus, ad hæc vero historicus candidissimus, etc. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib. IV (al. lib. 1, sect. 1), cap. 7.

« sacré roi, en même temps qu'on coupe les cheveux à Childé-« ric et qu'on le relègue dans un monastère (1). » Si Bossuet voulait maintenant récuser le témoignage d'Othon de Frisingue, il pourrait se rappeler et les louanges qu'il lui a données comme à un historien savant, exact et sincère, et le cas qu'il lui a plu de faire de son autorité en l'opposant à Grégoire VII, lorsque cet écrivain s'est avisé de dire qu'aucun empereur avant Henri IV n'avait été excommunié et déposé par un pape ; et enfin on pourrait lui faire voir qu'Othon, à propos de Henri, ne parle pas de rois, mais d'empereurs romains ; ni de dépositions, mais d'excommunications, sans quoi il se serait grossièrement contredit, puisqu'après avoir dit que Childéric fut déposé, et Pepin élevé au trône par le pontife romain, et avoir ajouté que les papes infèrent de ce fait le droit de changer les souverains (2), il se serait pris à dire qu'aucun roi avant Henri n'avait été déposé par un pape. Au témoignage d'Othon de Frisingue relativement à l'absolution donnée par le pape à Pepin et aux autres seigneurs francs nous pourrions ajouter ceux de beaucoup d'autres graves auteurs pour justifier l'assertion de Grégoire VII, si fort contredite par les sorbonistes modernes ; mais nous croyons que pour démontrer l'injustice dont ils usent à l'égard de ce saint pape il nous suffit de l'autorité et du témoignage d'un écrivain dont ils savent si bien se prévaloir contre lui. Il nous reste à examiner quelques autres observations de Bossuet contre le fait de Zacharie et d'Étienne, et c'est ce que nous ferons dans les paragraphes qui suivront celui-ci.

17. Après avoir réfuté les principales objections que Bossuet et Noël-Alexandre opposent de concert aux faits allégués par Grégoire VII dans sa lettre à Hériman, il nous reste, en

(1) « Anno ab Incarnatione Domini 752, reversis a Roma nunciis, authoritate Zachariæ papæ Pipinus a B. Bonifacio, Moguntino archiepiscopo, aliisque regni principibus, in Suessiona civitate ad regnum eligitur. » Otho Frising., lib. v Histor., cap. 22. « Anno Domini 754, Pipinus a Stephano papa III a fidelitatis sacramento quod Hilderico promiserat cum aliis regni Francorum proceribus absolvitur, ac, detonso Hilderico et in monasterium detruso, postmodum in regem ungitur. » Ibidem, cap. 23.

(2) « Ex hoc romani pontifices mutandi regna authoritatem trahunt. »

mettant de côté quelques autres de leurs difficultés qui ne méritent pas qu'on s'y arrête, à entrer dans l'examen de quelques paroles de ce même pape, dont Bossuet ne parle pas, mais que Noël-Alexandre attaque vivement. Il s'agit de cet endroit du chapitre XVI de saint Matthieu où Notre-Seigneur Jésus-Christ accorde à saint Pierre le pouvoir de lier et de délier dans le ciel et sur la terre, et qu'alléguait Grégoire VII pour revendiquer au pontife romain le droit d'excommunier les rois et d'absoudre leurs sujets de leur serment de fidélité; car ce sont là les deux points, ainsi que nous l'avons dit, qu'il avait en vue d'établir dans sa lettre à Hériman contre les henriciens. Voici donc ce qu'écrivait ce pape : « Pour « citer un exemple entre mille, qui ignore ces paroles dites « par Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ dans l'Évangile : « *Vous êtes Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et* « *les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle; et tout* « *ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce* « *que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel.* Les rois « sont-ils exceptés ici? ou bien ne sont-ils pas du nombre des « brebis que le Fils de Dieu a confiées à Pierre? Qui s'est ja- « mais cru excepté du nombre de ceux que Pierre a reçu le « pouvoir, conçu en termes si généraux, de lier et de délier, « si ce n'est peut-être ce malheureux, qui, refusant de porter le « joug du Seigneur, s'assujettit à la tyrannie du diable, et dé- « daigne d'être compté parmi les brebis de Jésus-Christ (1)? » Cette raison, qui me paraît invincible, est la première que Grégoire donne en preuve du droit qu'il avait d'absoudre les sujets de Henri de leur serment de fidélité. Mais Noël-Alexandre, tenant à prouver que Grégoire VII a cité mal à propos ce passage pour en inférer le droit d'absoudre les sujets de leur serment de fidélité, objecte que le pouvoir de lier et de délier

(1) « Ut de multis pauca dicamus, quis ignorat vocem Domini et Salvatoris Nostri Jesu Christi dicentis in Evangelio : *Tu es Petrus, et super hanc petram*, etc. » Numquid sunt hic reges excepti? aut non sunt de ovibus quas Filius Dei B. Petro commisit? Quis, rogo, in hac universali concessione ligandi atque solvendi a potestate Petri se exclusum esse existimat, nisi forte infelix ille qui, jugum Domini portare nolens, diaboli se subjicit oneri, et in numero ovium Christi esse recusat? » Gregor. VII, lib. VIII, epist. 21 ad Herimannum.

accordé à saint Pierre par Jésus-Christ, et dans la personne de saint Pierre à tous les pasteurs, ne doit s'entendre que par rapport aux péchés, aux censures et aux pénitences que l'Église peut imposer ou remettre; et quoiqu'il cite à l'appui de son assertion une infinité de textes où les choses que nous venons de dire sont supposées appartenir au pouvoir des clefs, il n'en produit aucun où il soit dit qu'il n'y ait que ces choses comprises dans ce pouvoir, à l'exclusion de toute autre qui pourrait y être aussi. Mais quoi? l'absolution et la dispense des vœux et des serments n'appartiennent-elles pas aussi au pouvoir des clefs et à l'autorité du souverain pontife? Quel est le théologien catholique qui ait jamais refusé ce pouvoir au pontife romain? Mais je n'en veux pas d'autre témoin que Noël-Alexandre lui-même, qui, voulant ailleurs prouver contre les théologiens de la congrégation de l'Index de Rome que le pape peut absoudre des serments (1), allègue entre autres autorités celle de saint Thomas, qui a dit dans sa Somme théologique : « Quelquefois on promet avec serment une chose, et on doute si « cette chose est licite ou illicite, avantageuse ou nuisible, d'une « manière absolue ou dans quelque cas particulier; alors « tout évêque peut en dispenser. Dans d'autres circonstances on « promet avec serment une chose manifestement licite et utile. « Il ne semble pas qu'il y ait lieu de dispenser de ce serment ou « de le commuer, à moins qu'il ne se présente quelque chose de « mieux à faire dans l'intérêt général, et c'est au souverain « pontife, qui est chargé du soin de l'Église universelle, qu'il « appartient de le déclarer. C'est aussi à lui à l'annuler abso- « lument, puisqu'il lui appartient de juger en général de tout « ce qui se rapporte aux affaires ecclésiastiques, à l'égard « desquelles il a la plénitude de la puissance (2). » Noël-

(1) Vide Natal. Alexand., tom. I *Histor. eccles.*, sæc. IX et X, cap. 1, in schol. ad art. 12.

(2) « Quandoque aliquid sub juramento promittitur de quo est dubium utrum sit licitum vel illicitum, proficuum vel nocivum, aut simpliciter aut in aliquo casu; et in hoc potest quilibet episcopus dispensare. Quandoque vero sub juramento promittitur aliquid quod est manifeste licitum et utile; et in tali juramento non videtur habere locum dispensatio vel commutatio, nisi aliquid melius occurrat ad communem utilitatem faciendum, quod maxime pertinere videtur ad auctoritatem papæ, qui habet curam universalis Ecclesiæ; vel etiam

Alexandre se prévaut de cette autorité pour prouver que le pape a le pouvoir d'absoudre des serments. Et s'il avait ensuite voulu examiner d'où vient au pontife romain et même à tous les évêques ce pouvoir spirituel de relâcher un pareil lien contracté par les hommes envers Dieu, il aurait vu que, d'après le sentiment commun de tous les théologiens de la communion romaine, ce pouvoir a sa source dans celui de lier et de délier que Jésus-Christ a conféré à saint Pierre, et par lui aux autres évêques. Mais lui-même n'enseigne-t-il pas cette doctrine dans sa Théologie dogmatique et morale? Ne dit-il pas que ces dispenses de serments, que les évêques peuvent accorder dans les limites de leurs diocèses, peuvent être accordées par le pape dans toute l'Église catholique, parce que ce dernier possède la plénitude de la puissance spirituelle, ou le souverain pouvoir de lier et de délier dans toute l'Église (1)? Comment donc peut-il dire que le pouvoir des clefs ne s'étend pas à autre chose qu'aux péchés, aux censures et aux pénitences que l'Église peut imposer ou remettre, en s'abstenant d'y comprendre les vœux et les serments, qui sont pourtant aussi des liens dont on peut avoir souvent besoin d'être délié? Mais peut-être que le serment de fidélité prêté aux princes est d'une nature différente des autres serments promissoires, et qu'à la différence de ceux-ci il ne peut en aucun cas être rendu problématique, ou illicite, ou dangereux pour le salut de ceux qui se sont ainsi engagés? Il est certain, indépendamment d'autres raisons, et c'est ce qu'enseigne Noël-Alexandre lui-même, que si ce qu'on a promis avec serment, et qui dans le principe paraissait devoir procurer de grands avantages, est reconnu n'en apporter aucun ou presque aucun, ou même faire naître des dangers pour le salut de celui qui s'est lié par ce serment,

absoluta relaxatio, quod etiam ad papam pertinet in omnibus generaliter quæ ad dispensationem rerum ecclesiasticarum pertinent, super quas habet plenitudinem potestatis. » D. Thomas, 2. 2, quæst. 89, art. 9, ad 3.

(1) « In cæteris dispensare possunt episcopi, aut id quod juratum est in melius commutare in suis dumtaxat diœcesibus, romanus pontifex in toto orbe christiano, cum plenitudinem habeat potestatis, sive summam in tota Ecclesia ligandi solvendique potestatem. » Nat. Alex., *Theol. dogmat. et mor.*, tom. II, lib. IV, reg. 26.

l'Église peut alors, par un légitime emploi de son autorité spirituelle, déclarer nulle l'obligation de ce serment (1). Or la même chose ne peut-elle pas se rencontrer dans le serment de fidélité prêté à un souverain? Ce serment ne peut-il pas créer pour les sujets un grave danger par rapport à leur salut lorsque le prince abuse de leur soumission et de leur obéissance pour détruire la religion dans leurs cœurs, et les engager à offenser Dieu? Peut-on même imaginer un danger plus grave que celui-là? Si donc le serment de fidélité, dans le cas que nous venons de dire, peut aussi bien que tout autre serment devenir dangereux pour la conscience de ceux qui l'ont prêté, pourquoi ne pourrait-il pas aussi bien que les autres être dissous en vertu du pouvoir de lier et de lier accordé à l'Église? Mais non, dira-t-on peut-être, ce serment ne saurait être dissous, parce qu'il est à l'avantage du prince, qui seul par conséquent peut le remettre en se relâchant de son droit, sans que l'Église puisse le faire, puisqu'elle ne dispense, comme elle ne peut dispenser que des serments qui pourraient devenir préjudiciables à ceux en faveur de qui ils auraient été faits. Mais si l'observation d'un serment fait en faveur d'autrui devient illicite ou nuisible au salut de celui qui l'a prêté, y a-t-il jamais eu même un seul théologien catholique qui ait douté qu'un tel serment puisse être relâché et dissous par l'autorité établie dans l'Église? Je crois superflu d'ennuyer ici le lecteur par des citations inopportunes, la chose étant admise sans difficulté par tous les théologiens et tous les canonistes qui ont traité cette matière; on fera bien cependant de consulter entre tous les autres Gonzalez parmi les canonistes, et Sanchez parmi les théologiens, si l'on désire trouver des autorités sur cet article (2). La seule difficulté qu'on pourrait

(1) « Posse etiam in iis (juramentis) dispensari justis de causis Ecclesiæ usus demonstrat : justa autem causa censetur si res sub juramento promissa sit valde ardua et difficilis, si quid melius occurrat faciendum, si res illa prius videbatur magnam utilitatem allatura, nunc vero nullam aut exiguam... si stante vinculo juramenti varia sunt pericula peccati, quæ removeri operæ pretium sit ad salutem ejus qui juramento obstrictus est. » Natal. Alexand., *Theol. dogm. et mor.*, loc. cit.

(2) Gonzalez, in 2 Decr., tit. 24 *de Jurejurando*, cap. 1; Sanchez, in 2 præc. Decal., tom. I, lib. III, cap. 21.

élever là-dessus, ce serait de savoir si, dans le cas où l'observation du serment fait en faveur d'autrui deviendrait illicite, ou préjudiciable au salut, ou contraire au bien général de la société ou de la religion, le pape pourrait en dissoudre l'obligation, ou seulement déclarer cette obligation dissoute. Mais, pour ne pas nous engager dans une dispute de mots, il nous suffit que le pape puisse en certains cas déclarer dissous le serment de fidélité prêté à un souverain. Peut-être enfin que les défenseurs de l'opinion que nous combattons voudront soutenir que l'observation du serment de fidélité prêté à un souverain ne peut en aucun cas devenir illicite, et qu'ils allégueront l'exemple des premiers chrétiens, qui obéissaient et croyaient devoir obéir aux empereurs païens malgré la persécution que ceux-ci intentaient à leurs croyances. Mais ce serait contre toute raison que nos adversaires allégueraient cet exemple en preuve de leur thèse; car les premiers chrétiens n'avaient point prêté serment de fidélité aux empereurs idolâtres, le serment qu'exigeaient ceux-ci de leurs soldats et qui se faisait au nom de leurs faux dieux étant un serment impie et sacrilége. L'obéissance donc que les premiers chrétiens pouvaient rendre à ces empereurs n'était point en eux l'accomplissement d'un serment qu'ils auraient prêté et dont ils auraient pu avoir besoin d'être dispensés par l'autorité de l'Église; mais elle se fondait sur d'autres raisons que nous nous proposons d'expliquer quand le moment sera venu de discuter cet exemple des premiers chrétiens, qui fonde pour nos adversaires toute la tradition de leur opinion et qu'ils se plaisent à nous présenter comme un argument invincible, tandis que, comme nous espérons le faire voir, c'est le plus misérable et le plus frivole qu'on puisse apporter dans cette controverse. Qu'il nous suffise, en attendant, d'avoir démontré que c'est fort injustement que Noël-Alexandre blâme Grégoire VII d'avoir allégué en preuve du pouvoir qu'il s'attribuait de délier les sujets de Henri de leur serment de fidélité la concession faite à saint Pierre par Jésus-Christ du pouvoir de lier et de délier, comme il doit nous suffire aussi d'avoir vengé ce saint pape de l'amère critique que Bossuet et Noël-Alexandre ont osé

faire des arguments présentés par lui dans sa lettre à Hériman.

§ XII.

GRÉGOIRE VII, EN DÉPOSANT LE ROI HENRI IV, A-T-IL EU POUR MOBILE LE DESSEIN DE FAIRE DE LA PAPAUTÉ COMME LE CENTRE D'UNE MONARCHIE UNIVERSELLE COMPOSÉE DES ÉTATS DE TOUS LES PRINCES CHRÉTIENS? A-T-IL CHERCHÉ EN PARTICULIER A SOUMETTRE A SA DOMINATION LE ROYAUME DE GERMANIE?

Sommaire.

1. Desseins ambitieux faussement attribués à Grégoire VII par Bossuet.
2. Récit mensonger de l'apologiste de Henri IV accueilli par Bossuet. La formule de serment prescrite par Grégoire au roi de Germanie était nécessaire à l'état où se trouvaient alors les esprits.
3. Exposé de cette formule de serment et explication qu'on en donne.
4. Le roi de Germanie ne contractait par ce serment aucun lien de dépendance temporelle à l'égard du souverain pontife. Othon le Grand avait prêté un pareil serment à Jean XII, aussi bien que l'empereur saint Henri à Benoît VIII.
5. Quel qu'ait été le serment prescrit par Grégoire, ce n'est pas ce pape qui l'a prescrit le premier.
6. Serment prêté par Robert Guiscard, le même, quant aux expressions, que celui que l'empereur Lothaire fit à Innocent II.
7. Le serment prescrit par Grégoire obligeait-il à quelque hommage lige? Différentes sortes de serments liges, qui n'obligeaient à aucun vasselage ceux qui les prêtaient.
8. Le serment imposé par Grégoire au roi de Germanie n'obligeait celui-ci à aucun acte de vasselage temporel, et ce prince était d'ailleurs autorisé par Grégoire lui-même à remplacer ce serment par un autre différemment formulé.

1. Quoique Bossuet ne propose pas cet article précisément dans les mêmes termes où nous le proposons nous-même, il n'en affirme pas moins expressément et ne prétend pas moins démontrer, en voulant s'expliquer à quelle occasion Grégoire VII conçut la pensée de déposer les rois, que ce fut à cause de l'idée qu'il s'était formée de rendre le saint-siége maître et propriétaire de tous les royaumes, et du besoin qu'il avait de trouver partout des appuis humains pour exécuter ce dessein (1). Puis, après avoir fait le tableau des États d'Occident de cette époque, où, comme il se l'imagine, il n'y avait pas un seul royaume où se

1 « Gregorius VII novæ potestatis quam in temporalibus exercere se posse confideret muniendæ humana undique subsidia conquirebat; atque omnia regna in ditionem et proprietatem apostolicæ sedis vindicare satagebat. » Bossuet, tom. 1, part. 2, lib. IV (al. lib. 1, sect. 1), cap. 11 (al. 12).

conservât le respect dû à la majesté royale, il dit que Grégoire, se voyant élevé au souverain pontificat et trouvant qu'il rendrait un service important à la religion s'il venait à bout d'assujettir au saint-siége, qui en est le centre, tous les royaumes du monde, même quant au temporel, s'attribua le droit d'établir et de déposer les rois, comme un accessoire et une conséquence du pouvoir des clefs; et qu'allant toujours en avant il n'y eut pas de moyens qu'il ne mît en usage pour attaquer chaque souverain en particulier, afin de les rendre tous ses vassaux, ou, comme on s'exprimait alors, ses hommes liges (1). Mais les réponses que nous allons donner aux arguments que nous opposent les ennemis de ce saint pape feront voir clairement combien cette ambitieuse idée qu'ils lui supposent pour rendre sa mémoire odieuse aux princes de la terre était loin de son esprit, et apprendront à nous convaincre que, comme il n'exigeait des puissances du siècle aucune autre obéissance que celle qui était due par devoir de religion à la dignité de son siége, ou qui avait été rendue jusque-là à la chaire apostolique, ou qu'avaient réclamée ses prédécesseurs, il n'y a rien de si saint comme de si juste qui ne puisse être sinistrement interprété ou dépeint sous de noires couleurs par des esprits prévenus.

2. Et pour commencer par où Bossuet commence lui-même, c'est-à-dire par le royaume de Germanie, qui était alors le plus puissant des États chrétiens, il voudrait nous faire accroire, sur la foi du schismatique apologiste de Henri IV, que Grégoire, séduit en même temps que sollicité par les ambassades qu'il recevait des Saxons révoltés, qui le mettaient à même de créer un nouveau roi favorable à ses idées et lui offraient l'occasion de soumettre à son domaine tout le royaume teutonique, se laissa entraîner ainsi à déposer le légitime souverain; et il ajoute qu'après avoir déposé le véritable roi ce pape, en

(1) « Is ergo, optimum factu ratus, ut sedi apostolicæ, quæ caput religionis esset, regna omnia etiam in temporalibus subderentur, non modo potestate clavium sibi summam deponendorum et constituendorum regum potestatem vindicabat, sed etiam eos singulatim adortus, quacumque arte poterat, vectigales suos atque etiam suos homines, ut tunc loquebantur, facere cogitabat. » Bossuet, loc. cit.

témoignage de sa souveraineté, proposa le serment de fidélité que devait lui prêter le nouveau roi de Germanie lorsque, conformément à ses instructions, il aurait été élu par les seigneurs allemands (1). Mais quant à la narration de l'apologiste de Henri IV, nous avons fait voir dans le premier paragraphe de ce livre combien elle était fausse et calomnieuse, quand nous avons expliqué les justes raisons qui portèrent Grégoire à déposer ce roi : tout ce qui nous reste à dire, c'est que Bossuet commet une imprudence en attribuant à un si grand pape, sur la foi d'un schismatique, une ambition aussi folle et aussi impuissante que celle d'établir sa domination sur tous les souverains. Ensuite, quant au serment que ce pape proposa pour le roi qui serait élu, il aurait dû faire attention aux circonstances du temps et aux autres causes qui portèrent Grégoire à le prescrire ; mais comme c'est un devoir pour nous de suppléer à son silence, qu'on sache donc bien que la formule de ce serment fut envoyée par Grégoire à l'évêque de Passau et à l'abbé d'Hirsauge dans la lettre qu'il leur écrivit en 1081 après la mort du roi Rodolphe, arrivée le 15 octobre 1080 (2), et depuis que Henri, déposé pour la seconde fois au concile tenu à Rome le 7 mars de cette même année (3), avait divisé l'Église de Dieu par la création de l'antipape Guibert de Ravenne, élevé à la papauté dans le conciliabule de Brixen le 15 juin de cette année 1080 (4). Si Bossuet avait voulu considérer le temps où Grégoire envoya cette formule de serment à prêter par le nouveau roi qu'allaient élire les Allemands catholiques, il aurait reconnu aussi la nécessité qu'il y avait pour le pape de s'assurer de l'orthodoxie de ce nouveau souverain, afin que celui-ci restât fidèle à saint Pierre et à lui-même, comme à son légitime successeur, au milieu de cet horrible schisme qui divisait l'Allemagne et l'Italie. Mais quelle précaution plus juste, plus raisonnable et en même temps plus opportune que celle d'obliger par serment le nouveau roi à

(1) Bossuet, loc. cit.
(2) Vide Pagium, in Critica, ad annum Christi 1080, n. 8.
(3) Vide Baronium, ad annum 1080, n. 14.
(4) Abbas Urspergensis, in Chronic., ad annum 1080.

être fidèle et obéissant au siége apostolique et au légitime successeur de saint Pierre? N'est-ce pas ainsi que le saint-siége a toujours été dans l'usage de se conduire envers les princes catholiques dans les temps de schisme? Comment donc voir dans l'imposition de ce serment l'indice d'un prétendu assujettissement temporel du royaume teutonique au domaine et à la souveraineté du pape?

3. Mais voyons de près cette formule, non telle que Bossuet la rapporte d'après l'apologiste de Henri, mais telle que Grégoire la prescrivit lui-même dans sa lettre à l'évêque de Passau. En voici les termes : « Dès ce moment, et dans la suite, je serai « fidèle à l'apôtre saint Pierre et à son vicaire le pape Grégoire; « et tout ce que le pape m'ordonnera de faire en des termes tels « que ceux-ci : *par vraie obéissance*, je le ferai fidèlement, comme « le doit tout chrétien (1). » Qu'y a-t-il jusqu'ici dans cette formule qui indique une sujétion temporelle, et n'indique pas plutôt un acte de cette soumission spirituelle que tout prince chrétien doit au successeur de saint Pierre? S'agit-il de cette obéissance et de cette fidélité qu'un vassal doit à son suzerain ou un feudataire à son seigneur? Nullement. Tout ce qui est exigé ici, c'est la même obéissance et la même fidélité que tout chrétien doit rendre au chef visible de l'Église : *Sicut oportet christianum*. Parcourons maintenant la suite de cette formule, dont se tourmente si fort notre adversaire; ce sont les paroles que voici : « Le jour où je paraîtrai devant lui pour la première fois, je « me ferai en personne le fidèle chevalier (A) de saint Pierre et « le sien (2). » Or, dit Bossuet, c'est là précisément se faire lige, et rendre un hommage qui n'est dû qu'à un souverain. Mais il ne se serait peut-être pas tant pressé de formuler ce ju-

(1) « Ab hac hora, et deinceps, fidelis ero per rectam obedientiam beato Petro apostolo, ejusque vicario papæ Gregorio, qui nunc in carne vivit; et quodcumque mihi ipse papa præceperit, sub his videlicet verbis : *per veram obedientiam*, fideliter, sicut oportet christianum, observabo. » Gregor. VII, lib. IX, *epist.* 3.

(A) Dans le Glossaire de moyenne et de basse latinité de Ducange, le mot *miles* est traduit par *chevalier*.

(2) « Et eo die quando illum primitus videro, fideliter per manus meas miles sancti Petri et illius efficiar. » Gregorius, loc. cit.

gement s'il avait fait attention au reste de cette formule ainsi que de la lettre même où Grégoire l'a exprimée. Il est vrai que le mot *miles*, chevalier, en style de basse latinité et au temps de Grégoire, signifiait communément vassal ou feudataire, comme on peut s'en assurer par mille monuments de ces temps-là et en particulier par les livres qui traitent de matières féodales, où le *miles* est constamment opposé au seigneur, c'est-à-dire, en pareil cas, au seigneur principal, et quelquefois aussi au souverain (1). Mais il est vrai en même temps que ce n'est pas en ce sens que Grégoire l'a employé lui-même : tout ce qu'il voulait faire entendre, c'est que le nouveau roi qu'on avait à élire devait s'engager à défendre l'Église romaine, les droits et les intérêts du siége apostolique. Ce qui le prouve clairement, ce sont les paroles de cette même formule qui précèdent celles que nous venons d'en rapporter et qui sont conçues ainsi : « Pour tout ce qui regarde l'administration des églises, « des terres et des revenus, que les empereurs Constantin et « Charlemagne ont donnés à saint Pierre, et toutes les églises et « autres biens que n'importe qui, homme ou femme, aurait « offerts ou cédés au siége apostolique, je m'accorderai avec « le pape de manière à ne jamais me rendre coupable de « sacrilége ou m'exposer à perdre mon âme, mais à rendre au « contraire toujours honneur à Dieu et à saint Pierre, en ser- « vant leurs intérêts (2). » Puis cette formule se termine par cette promesse solennelle que nous avons tout à l'heure rapportée : *Le jour où je paraîtrai pour la première fois devant lui*, etc. Ce que le pape demandait donc du nouveau roi en voulant qu'il s'obligeât à se faire *chevalier* de saint Pierre ne pouvait se rapporter qu'à la défense des intérêts dont on venait de faire le dénombrement, et se réduisait à défendre l'Église

(1) Lib. II feud., tit. 1, § 1, *ad reconciliandos animos seniorum et militum*, et § 2, *si contentio emerserit inter seniorem et militem*.

(2) « De ordinatione vero ecclesiarum, et de terris vel censu quæ Constantinus imperator vel Carolus sancto Petro dederunt, et de omnibus ecclesiis vel prædiis quæ apostolicæ sedi ab aliquibus viris vel mulieribus aliquo tempore sunt oblata vel concessa, ita conveniam cum papa, ut periculum sacrilegii et perditionem animæ meæ non incurram, et Deo sanctoque Petro dignum honorem et utilitatem impendam. » Loc. cit.

romaine, ses droits et ses intérêts, même temporels. Le même sens se déduit de la lettre même où cette formule se trouve contenue et où Grégoire, parlant des qualités que devait avoir le nouveau roi et du besoin qu'on avait de recourir à Dieu par les prières et par les larmes pour qu'il daignât donner à son Église un défenseur et un gouverneur (1) dans la personne de ce nouveau prince, ajoute que, s'il ne se montrait pas soumis et dévoué à la sainte Église, comme il convenait à un roi chrétien de l'être, la sainte Église non-seulement ne le favoriserait pas, mais encore s'opposerait à ce qu'il pourrait ordonner (2). Et après quelques autres paroles analogues à celles qu'on vient de lire il conclut en ces termes : « J'indiquerai dans les pa- « roles suivantes ce que l'Église romaine demande qu'il pro- « mette par serment sur ce sujet (3). » Puis il pose la formule de serment que nous avons rapportée.

4. Il est clair par tout cela qu'en imposant ce serment Grégoire ne demandait pas d'autre espèce d'obéissance que celle qu'on peut attendre de tout roi chrétien, c'est-à-dire celle d'un fils dévoué de l'Église romaine, et non celle qu'un vassal doit à son souverain. Si ensuite il exigeait d'un roi de Germanie destiné à l'empire qu'il promît de prendre la défense des régales ou des droits temporels du saint-siége, il ne demandait encore en cela rien de nouveau ni qui ne fût même pratiqué depuis longtemps, puisqu'il est certain que, depuis que l'empire d'Occident avait été transféré des princes français aux princes allemands, toutes les fois que ces derniers recevaient du pape la couronne impériale, ils s'obligeaient par serment à se faire chevaliers du pape, c'est-à-dire à défendre non-seulement l'Église romaine, mais encore les concessions temporelles faites au saint-siége et ses régales. Rien de plus connu dans l'histoire que le serment d'Othon le Grand, roi de Germanie, et le premier des princes allemands qui ait reçu du saint-siége la

(1) « Defensorem et rectorem tribuat. »

(2) « Nisi enim ita obediens et sanctæ Ecclesiæ humiliter devotus ac utilis, quemadmodum christianum regem oportet... fuerit, procul dubio ei sancta Ecclesia non modo favebit, sed etiam contradicet. » Epist. 3, lib. IX.

(3) « Qua de re quid promissionis juramento sancta romana Ecclesia ab illo requirat in sequenti significabimus. » Ubi supra.

couronne impériale, serment qu'il prêta à Jean XII avant d'être revêtu par lui de cette dignité. Dans ce serment, rapporté par Gratien (1) et par Cencius Camerlingue, cité dans les annales de Baronius (2), non-seulement ce prince promit de défendre l'Église romaine, la personne et la vie du pontife, et les droits temporels ou les régales du saint-siége; mais il promit de plus d'exiger ce même serment de celui, quel qu'il fût, à qui il jugerait à propos de confier l'administration du royaume d'Italie (3). Et nous ne pouvons douter que ce prince, comme l'observe doctement Pagi le Jeune après Baronius (4), ait effectivement prêté ce serment sur la demande que lui en faisait le pape en l'invitant à se rendre maître de l'Italie et en lui promettant la couronne impériale. Ainsi encore, en 1014, le pape Benoît VIII, avant de donner la couronne impériale à saint Henri, second du nom parmi les rois de Germanie et premier du nom parmi les empereurs, lui demanda, comme le rapporte Dithmar, célèbre écrivain de la même époque, s'il voulait être fidèle à l'Église romaine et son avocat ou son défenseur; et le pieux roi répondit avec un filial dévouement qu'il lui serait fidèle en tout, ainsi qu'à ses successeurs (5). Grégoire n'est donc pas le premier qui ait demandé aux rois de Germanie le serment d'obéissance et de fidélité, et c'est à grand tort qu'on

(1) Dist. 63, cap. 33.

(2) Tom. X, ad annum 960, num. 3.

(3) « Tibi domino Joanni papæ ego rex Otho promittere et jurare, facio per Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum, et per lignum hoc vivificæ crucis, et per has reliquias sanctorum, quod, si permittente Domino Romam venero, sanctam romanam Ecclesiam et te rectorem ipsius exaltabo secundum posse meum, et nunquam vitam, aut membra, et ipsum honorem, quem habes, mea voluntate, aut meo consensu, aut mea exhortatione perdes; et in romana urbe nullum placitum aut ordinationem faciam de omnibus quæ ad te aut ad Romanos pertinent sine tuo consilio; et quidquid in nostram potestatem de terra sancti Petri pervenerit tibi reddam; et cuicumque regnum italicum commisero jurare faciam illum ut auditor tui sit ad defendendam terram sancti Petri secundum suum posse. Sic me Deus adjuvet, et hæc sua sancta Evangelia. » Apud Baronium, loc. cit.

(4) Franciscus Pagi, *Brev. Rom. pontif.*, tom. II, in Joan. XII, num. 5.

(5) « Cum dilecta suimet conjuge Chunegunda ad ecclesiam sancti Petri, papa expectante, venit, et, antequam introduceretur ab eodem interrogatus si fidelis vellet romanæ patronus esse et defensor Ecclesiæ, sibi autem suisque per omnia fidelis, devota professione respondit. » Dithmarus, lib. VII, sub initium.

l'accuse d'avoir en exigeant ce serment prétendu soumettre les États de l'Allemagne à sa domination temporelle.

5. Mais quand même on voudrait soutenir qu'il aurait eu en vue d'imposer par là aux rois de Germanie un serment lige, on n'aurait pas encore raison de dire que sa prétention était nouvelle ; car, quoique suivant l'usage de ces temps ce serment se prêtât avec une certaine solennité en mettant ses mains dans les mains de celui à qui on le prêtait, d'où vient que cela s'appelait acte d'*hommage*, en ce qu'on devenait l'*homme* de celui envers lequel on s'engageait, cette cérémonie cependant n'était pas nécessaire, et l'hommage ou le serment lige pouvait se recevoir même des absents, pourvu qu'ils se servissent d'une formule propre à marquer qu'ils s'engageaient à défendre la tête, la vie, les membres, l'honneur ou la dignité de celui à qui se rapportait le serment. C'est ce que nous pourrions prouver par le serment que Henri II, roi d'Angleterre, prescrivit dans l'assemblée ou le conciliabule de Clarendon aux évêques élus de lui prêter avant de pouvoir être admis à se faire sacrer, puisqu'il est ordonné par le douzième des seize articles de cette assemblée, qui du reste fut condamnée dans la suite par Alexandre III, que l'élu jure, avant son sacre, hommage et fidélité au roi comme un homme lige à son seigneur, sur sa vie, sur ses membres et sur son honneur, sauf toutefois le privilége de son rang (1). Et bien que ces sortes de serments eussent été interdits aux évêques et aux prêtres par Urbain II dans le concile tenu à Clermont en 1095 (2), on continua cependant de les pratiquer en Angleterre, comme on le voit par la querelle que ce même Henri II suscita en 1163 à saint Thomas, archevêque de Cantorbéry, au sujet de la réserve, *salvo ordine suo*, que mettaient les évêques à leur serment. Le roi voulait que cette clause fût supprimée dans le serment à prêter; mais le saint prélat s'en tenait à lui répondre que les évêques lui avaient juré fidélité en lui engageant leur

(1) « Electus homagium et fidelitatem regi sicut ligio domino suo de vita sua, et de membris, et de honore terreno, salvo ordine suo, faciet priusquam consecretur. » Apud Labbe, tom. XIII Concil., edit. Venet., col. 320.

(2) « Ne episcopus vel sacerdos regi vel alicui laico in manibus ligiam fidelitatem faciat. » Concil. Claromont., can. 17.

vie, leurs membres, leur honneur temporel, sauf le privilége de leur rang, et qu'il ne pourrait jamais lui prêter serment en une autre forme qu'en celle dont il s'était déjà servi (1).

6. On retrouve la même forme observée dans le serment de fidélité que Robert Guiscard prêta en 1080 à Grégoire VII, en recevant de ce pape l'investiture de la Sicile et du duché de Pouille et de Calabre, serment dont on ne saurait nier que ce fût un serment lige (2). C'est ce qu'on retrouve encore dans le serment de fidélité prêté par Lothaire, roi de Germanie, au pape Innocent II, en 1133, avant qu'il reçût de ses mains la couronne impériale (3). C'est ce qui fit croire que Lothaire s'était constitué par ce serment l'homme lige du pape, et qu'on grava sur les murailles du palais du Vatican, en mémoire de ce fait, des vers qui exprimaient cet hommage, et que Radevic nous a conservés (4) : ce qui déplut tellement à Frédéric Ier qu'il aurait voulu les faire effacer, comme le rapporte ce même écrivain ; encore que ce soit sans raison que ce prince s'en soit offensé, puisque lui-même, à l'exemple des autres rois d'Allemagne ses prédécesseurs, avait juré fidélité au pape Adrien IV avant de recevoir de lui la couronne impériale. Il est vrai qu'il n'observa guère ce serment, comme ce même pape lui en fit dans la suite le reproche mérité (5). Or, si le serment par lequel

(1) « Archipræsul respondit ad hoc quod fidelitatem ei juraverant, vitam scilicet, membrum et honorem terrenum, salvo ordine suo... se minime in alia forma obligaturum, nisi in qua prius juraverat. » Neubrig., lib. II, cap. 15; apud Baronium, tom. XII, ad annum 1163, num. 9.

(2) « Ego Robertus, Dei gratia et sancti Petri, Apuliæ, et Calabriæ, et Siciliæ dux, ab hac hora, et hinc deinceps, ero fidelis sanctæ romanæ Ecclesiæ, et apostolicæ sedi, et tibi domino Gregorio universali papæ : in consilio, vel facto, unde vitam aut membrum perdas, aut captus sis, mala captione non ero... Sanctæ romanæ Ecclesiæ tibique adjutor ero, etc. » Apud Labbe, tom. XII Concil., edit. Venet., col. 480.

(3) « Ego Lotharius rex promitto et juro tibi domino papæ Innocentio, tuisque successoribus, securitatem vitæ, et in membris, et malæ captionis, et defendere papam, et honorem tuum, et regalia sancti Petri quæ habes manu tenere, et quæ non habes juxta meum posse recuperare. » Apud Baronium, tom. XII, ad annum 1133, num. 4.

(4) Rex venit ante fores jurans prius urbis honores ;
Post homo fit Papæ, sumit quo dante coronam.

(5) « Quid dicam de fidelitate beato Petro et nobis a te promissa et jurata? Quomodo eam observes, cum ab iis, qui dii sunt et filii excelsi omnes, episcopis

celui qui le prêtait se rendait lige d'un autre doit bien moins s'apprécier d'après la cérémonie qui pouvait l'accompagner, telle qu'elle était pratiquée à cette époque, de mettre ses mains dans celles de celui à qui il le prêtait, que d'après le sens des termes dans lesquels il était conçu et que nous avons rapportés, il est certain que, longtemps avant Grégoire VII, Othon le Grand en avait prêté un semblable à Jean XII, et qu'ainsi Grégoire, en l'imposant au roi de Germanie, n'entreprit rien de nouveau et qui n'eût été pratiqué avant lui.

7. Mais comme on voudrait faire croire que Grégoire VII, en imposant ce serment, avait l'intention d'assujettir le royaume d'Allemagne à sa domination temporelle, pour faire voir le vice de cet argument fondé sur les expressions de ce serment même, savoir que le nouveau roi de Germanie devait promettre de se faire instituer chevalier de saint Pierre par les mains du pape aussitôt qu'il pourrait paraître en sa présence, il est bon d'observer que, quand même ces expressions devraient se prendre dans le sens d'hommage lige, ce que nous prouverons être faux, on ne pourrait pas en inférer que le pape eût l'intention de se rendre souverain temporel de la Germanie, puisque, outre que les formules d'hommages liges étaient diverses, ainsi qu'on peut s'en convaincre en consultant les auteurs qui traitent de cette matière, et particulièrement le Glossaire de Du Cange, dernière édition (1), les engagements que contractaient en vertu de ces serments ceux qui les prêtaient n'étaient pas non plus les mêmes pour tous, les uns s'engageant par là, à titre de vassaux, à défendre à main armée la vie, les intérêts et l'honneur de celui à qui ils prêtaient ce serment, ce qui ne pouvait avoir lieu que de sujets à souverain ou de vassaux à seigneur principal; d'autres ne s'obligeant qu'à prendre les armes au besoin pour la défense ou l'intérêt de celui envers qui ils s'engageaient à titre d'alliance, de ligue ou de confédération, ce qui pouvait se faire même entre égaux. Aussi, quoique quel-

videlicet, homagium requiris, fidelitatem exigis, etc. » Epist. 6 Hadriani IV, apud Labbe, tom. XIII Concil., col. 20.

(1) Lilius Bisciola, lib. xvii, Horar. subcesiv., cap. 22; Chopinus, de Dominio Franc., p. 240; Du Cange, tom. IV, littera. L, verbo *ligium*.

ques-uns soutiennent avec Jacques Cujas que le nom de *lige* a pour étymologie l'ancien mot *leude*, qui dans les lois féodales se prend pour sujet ou vassal (1), et que le savant Borghini lui-même n'en donne pas d'autre explication (2), beaucoup d'autres cependant font dériver ce mot du verbe latin *ligo*, et de là vient, ajoutent-ils, que ce qu'on appelait *lige* s'appelait encore souvent *allégeance*, autre mot que nous pourrions traduire par *ligue* ou alliance, et on trouve dans Du Cange beaucoup d'exemples où il est pris en ce sens. Quoi qu'il en soit de la distinction entre les hommages liges et les hommages non liges, entre les hommages solides et les hommages non solides, qu'ont établie les jurisconsultes pour marquer la différence qu'il y a entre le serment prêté sans degrés intermédiaires de sujets à souverain et celui qui se prêterait à un seigneur dépendant lui-même d'un autre plus élevé, on doit regarder comme certain que quelqu'un pouvait, en vertu du serment de fidélité, devenir l'homme lige d'un autre, comme on disait alors, sans devenir pour cela son sujet ou son vassal. C'est ainsi que Roger de Hoveden, écrivain du douzième siècle, rapporte dans les Annales Anglicanes que Richard, roi d'Angleterre, sorti de sa prison d'Allemagne, promit et assura par écrit à plusieurs archevêques, évêques, ducs, comtes et barons de l'Empire certains revenus annuels pour les hommages, *fidélités* et secours qu'ils lui avaient prêtés contre le roi de France, et qu'il reçut hommage de l'archevêque de Mayence, etc. (3). Or cet hommage de fidélité prêté par d'aussi grands princes et d'aussi puissants barons de l'Allemagne au roi de l'Angleterre, non pour un fief qu'ils eussent reçu de lui, mais pour une pension annuelle qu'il leur promettait, n'était

(1) Cujacius, lib. I, Feud.

(2) Discorso della Chiesa e Vescovi Fiorentini.

(3) « Rex Angliæ promisit et chartis suis confirmavit quibusdam archiepiscopis, episcopis, et ducibus, et comitibus, et baronibus de imperio redditus annuos pro homagiis, et fidelitatibus, et auxiliis eorum contra regem Franciæ, recepitque homagium de archiepiscopo Moguntino, et de archiepiscopo Coloniensi, et de episcopo de Legis, et de duce Ostricis, et de duce de Luvain, et de marchesio de Mumferant, et de duce de Nemburc, et de duce Sueviæ fratre imperatoris, et de comite palatino de Rhen, et de filio comitis de Hennov, et de comite de Holande, et de aliis multis, salva fidelitate imperatoris. » Rogerius de Hoveden, Rerum Anglican. Scriptor., pag. 734.

pas assurément un hommage de sujets ou de vassaux à l'égard de ce prince. Quelquefois encore l'hommage lige que tel seigneur prêtait à tel autre au-dessus de lui n'était autre chose qu'une garantie solennelle de se liguer avec lui contre tous ses ennemis, comme le prouve clairement le récit de Guillaume de Newbridge, dit le Petit, autre écrivain du douzième siècle, qui, après avoir raconté la captivité du roi d'Écosse, fait prisonnier en bataille rangée par les officiers de Henri II, roi d'Angleterre, et les conventions que fit pour sa rançon ce monarque prisonnier avec le roi son vainqueur, dit que le roi d'Angleterre se rendit à l'église métropolitaine de Saint-Pierre d'York pour la confirmation solennelle du traité convenu, et que là tous les nobles écossais, sur l'ordre que leur en fit leur roi lui-même, rendirent hommage au roi des Anglais comme à leur principal seigneur avec allégeance, c'est-à-dire en lui donnant la solennelle garantie de le soutenir et de l'aider envers tous et contre tous; et que le roi d'Écosse à son tour, en présence de tous les nobles des deux royaumes, se déclara solennellement l'homme et le féal du roi d'Angleterre en le reconnaissant pour son seigneur, et lui livra en guise d'otage les trois principales forteresses de son royaume (1). Mais ces hommages si bruyants ne signifiaient au fond rien autre chose qu'une garantie solennelle donnée par les barons et par le roi d'Écosse lui-même au roi d'Angleterre de lui venir en aide contre tous ses ennemis, puisque personne ne s'est jamais avisé de dire que le roi d'Écosse soit devenu en vertu de cet hommage le feudataire du roi d'Angleterre, ou que de roi il soit devenu sujet, ou de souverain simple vassal.

8. Il suit de tout cela que, quoique l'hommage prêté à quelqu'un emportât toujours l'obligation de le défendre, il n'em-

(1) « Occurrit ei rex Scotorum cum universis regni sui nobilibus, qui omnes, in ecclesia beatissimi apostolorum principis, regi Anglorum, tanquam principali domino, homagium cum ligantia, id est solemni cautione standi cum eo et pro eo contra omnes homines, rege proprio præcipiente, fecerunt. Ipse quoque rex Scotorum, coram universa multitudine nobilium utriusque regni, regem Anglorum modis solemnibus dominum suum, seque hominem et fidelem ejus declaravit, eique tria præcipua regni sui munimina loco obsidum tradidit. » Guillelmus Neubricensis, lib. II, cap. 37.

portait pas pour cela l'obligation de le servir comme son vassal ou son sujet, quand même il aurait été prêté, comme l'hommage lige, dans les formes les plus solennelles. Par conséquent, même en admettant que le serment prescrit par Grégoire VII au roi de Germanie était une sorte d'hommage lige, on n'aurait pas le droit d'en conclure que ce pape prétendait s'assujettir ce souverain en qualité de vassal ou le rendre feudataire de sa domination temporelle; mais il faudrait en conclure simplement qu'il voulait imposer au nouveau roi l'obligation de défendre les biens même temporels du saint-siége, et c'est ce qu'avaient fait précédemment d'autres rois de Germanie sans causer pour cela de préjudice à leur souveraineté ou à leur indépendance. Il est du reste certain que Bossuet ne pourra jamais inférer de l'obligation imposée par Grégoire au roi de Germanie, en vertu du serment qu'il lui prescrivait, de se faire recevoir par le pape chevalier de saint Pierre que ce serment ait eu la forme de l'hommage lige, puisque les paroles prescrites signifiaient simplement que le roi de Germanie, dans la cérémonie pratiquée alors et qui continua de se pratiquer longtemps depuis, recevait des mains du pape la ceinture militaire, ainsi que l'épée, en signe de l'engagement qu'il prenait de défendre la religion catholique, le saint-siége et le pape lui-même. Aussi trouve-t-on la même cérémonie prescrite même dans le Cérémonial Romain, ainsi que l'observe Du Cange, qui affirme qu'il appartient au souverain pontife de faire chevaliers les empereurs, les rois et les autres nobles (1). Enfin, quoi qu'il en soit de la formule de ce serment, Bossuet devait considérer que Grégoire VII ne prétendait pas l'exiger avec une telle rigueur, qu'il défendît de le modifier en quelque manière que ce fût, puisque, au contraire, écrivant à l'évêque de Passau, il le laissait le maître d'en changer la formule, pourvu qu'il y maintînt que le nouveau roi à élire par les Allemands lui promettrait une fidélité entière et une

(1) « Sed et ipse summus pontifex imperatores, reges aliosque promiscue nobiles milites facit, ut est in cæremoniali romano, lib. I, sect. 5 et 7; et apud Odericum Raynaldum, anno 1204, num. 72; Ughell., tom. II, part. I, pag. 767; tom. V, *Hist. Francor.*, pag. 878.

sincère obéissance (1) : ce qui pouvait suffire pour convaincre Bossuet que Grégoire prescrivait ce serment par un autre motif que celui de soumettre à sa domination, par tous les moyens possibles, le royaume de Germanie.

§ XIII.

GRÉGOIRE VII A-T-IL CHERCHÉ A SOUMETTRE A SA DOMINATION LES ROYAUMES DE FRANCE, D'ANGLETERRE ET DE DANEMARCK?

Sommaire.

1. Le denier de saint Pierre demandé à la France par Grégoire VII ne prouve pas qu'il ait prétendu soumettre ce royaume à sa domination temporelle.
2. Cette contribution a son origine dans la piété de Charlemagne et dans son dévouement à l'Église romaine. Odieuse interprétation donnée par Bossuet aux paroles de Grégoire VII sur ce sujet.
3. Réponse de Guillaume, roi d'Angleterre, à Grégoire VII exposée par Bossuet d'une manière outrageuse pour ce saint pape. Le royaume d'Angleterre était tributaire de l'Église romaine longtemps avant Grégoire VII.
4. Les rois d'Angleterre se reconnaissaient sujets et vassaux du saint-siége.
5. Le refus que fit Guillaume de promettre fidélité à Grégoire a été blâmé par de célèbres écrivains.
6. Quelle sorte de fidélité Grégoire exigeait-il que Guillaume lui promît?
7. Raisons qu'avait Grégoire d'exiger du roi Guillaume la promesse de fidélité pour tenir ce prince attaché au saint-siége.
8. Le roi Suénon entre en négociation pour mettre le royaume de Danemarck sous la dépendance de l'Église romaine, et en fait la promesse à Alexandre II, prédécesseur de Grégoire.
9. Blâme injuste infligé par Bossuet à Grégoire VII pour le désir que témoignait ce pape de faire donner à un fils du roi Suénon une province possédée par les hérétiques.
10. Le désir qu'avait Grégoire de chasser les hérétiques des terres qu'ils occupaient trouve sa justification dans les lois impériales et dans les sentiments des Pères.
11. Quelle était la province dont Grégoire disait qu'elle était possédée par les hérétiques. Grégoire donnait en général ce nom d'hérétiques à tous les infidèles.

1. Passant de l'Allemagne à la France, Bossuet voudrait faire croire à ses lecteurs que Grégoire cherchait en même

(1) « Verum, quoniam religionem tuam apostolicæ sedi fidelem et promissis tenemus et experimentis non dubitamus, de his si quid minuendum vel augendum censueris, non tamen prætermisso integro fidelitatis modo et obedientiæ promissione, potestati tuæ et fidei quam Beato Petro debes committimus. » Gregor. VII, lib. IX, epist. 3.

temps à soumettre aussi le royaume de France à sa domination temporelle, sans donner d'autres preuves de ce dessein qu'il lui prête que la lettre écrite par ce pape à ses légats en France, à qui il écrit d'imposer à tous les Français, en vertu de l'obéissance due au saint-siége, de payer chaque année à Saint-Pierre au moins un denier par maison, s'ils voulaient le reconnaître pour leur père et leur pasteur, suivant l'antique usage. Et il rapporte l'exemple de Charlemagne, qui, comme on le lisait dans un tome conservé aux archives du Vatican, recueillait chaque année pour le saint-siége une somme de douze cents livres sur trois points différents de ses États, savoir à Aix-la-Chapelle, au Puy-Notre-Dame et à Saint-Gilles, sans compter ce que chacun pouvait offrir par le mouvement de sa dévotion particulière (1). Mais comme Bossuet ne pouvait ignorer que c'était l'usage de la plupart des États catholiques, longtemps même avant Grégoire VII, d'envoyer chaque année à Rome une certaine somme d'argent, sous le nom de denier de saint Pierre, en signe de piété et de dévotion et en preuve d'attachement au siége apostolique, usage qui avait sa source dans les oblations que, dès les premiers temps, les fidèles de toutes les églises particulières faisaient à l'Église romaine et au prince des apôtres en témoignage de leur obéissance et de leur soumission au chef de toute l'Église; comme il savait bien que de la demande ou de la réclamation que Grégoire VII faisait de cette collecte on ne pouvait pas inférer qu'il voulût assujettir ce royaume à sa domination, sans insister là-dessus, il se met à contester ce que dit Grégoire des collectes que faisait Charlemagne pour les besoins du saint-siége dans les trois endroits mentionnés ci-dessus; et il dit qu'on ne sait en France quel était ce tome cité par Grégoire où il aurait été fait mention de ces collectes, sans qu'on

(1) « Dicendum est omnibus Gallis et per veram obedientiam præcipiendum ut unaquæque domus saltem unum denarium annuatim solvat Beato Petro, si eum recognoscant patrem et pastorem suum more antiquo. Nam Carolus imperator (sicut legimus in tomo ejus, qui in archivis Ecclesiæ Beati Petri habetur) in tribus locis annuatim colligebat mille et ducentas libras in servitium apostolicæ sedis, id est Aquisgrani, apud Podium S. Mariæ et apud Sanctum Ægidium, excepto hoc quod unusquisque propria devotione offerebat. » lib. VIII, epist. 23.

en retrouve aucune trace dans tant de capitulaires, de conciles et d'actes publics et privés de cette époque; d'où il conclut que Grégoire s'était laissé tromper par ceux qui lui avaient persuadé de faire aux Français cette réclamation.

2. Mais nous qui ne pouvons mettre en oubli l'insigne piété de Charlemagne, sa munificence à l'égard du saint-siége, la dévotion des anciens fidèles de France pour le prince des apôtres et les usages des autres nations, nous ne faisons aucune difficulté d'admettre tout ce que dit Grégoire VII de cette sorte de collectes, encore que les historiens et les actes publics de cette époque reculée n'en parlent pas; et nous sommes persuadé que, comme Grégoire, longtemps même avant son pontificat et sous plusieurs papes, avait été chargé d'importantes affaires où se trouvaient impliqués au plus haut degré les intérêts du saint-siége, il était parfaitement bien informé de ses anciens droits, et qu'il avait vu et examiné lui-même le document qu'il citait. Mais quoi qu'il en soit de ce point particulier, Bossuet interprète bien mal les sentiments de ce pape lorsque, rapportant de lui ce qu'il alléguait, en preuve de la dévotion de Charlemagne pour saint Pierre, que ce monarque offrit au prince des apôtres la Saxe, qu'il venait de conquérir (1), il prétend que Grégoire VII voulait dire par ces paroles que Charlemagne avait soumis la Saxe au domaine temporel du saint-siége; puis il se met à réfuter cet étrange sentiment, qu'il donne sans raison pour être celui de ce pape. Je dis que c'est sans raison; car ni la Saxe n'appartenait au pays de France, et c'est de la France que parlait Grégoire, ni l'offrande que Charles fit à saint Pierre de cette province ne signifiait, entendue raisonnablement, l'adjonction de ce pays au domaine temporel du saint-siége; ni c'était l'intention de Grégoire de prendre ces paroles en ce même sens, mais seulement de les alléguer comme un témoignage de la piété de ce prince, qui, après avoir subjugué la Saxe et y avoir jeté les semences de la foi chrétienne, l'avait mise sous la protection du prince des apôtres en lui dédiant la première église qu'il

(1) « Idem magnus imperator Saxoniam obtulit Beato Petro, cujus eam devicit adjutorio, et posuit signum devotionis et libertatis. » Gregorius VII, lib. VIII, epist. 23.

avait fait bâtir en cette province et où il avait déposé les trophées de sa victoire (1).

3. Cependant, quoiqu'on ne puisse nullement inférer de la réclamation faite par Grégoire VII aux Français au sujet du denier de Saint-Pierre que ce pape voulût soumettre ce royaume à sa domination temporelle, Bossuet, interprétant à sa manière la pensée de ce pape, n'en dit pas moins de lui qu'il n'imposait cette contribution que pour établir sa domination temporelle. Et, voyant qu'il ne réussirait pas à le prouver de la France, il passe à l'Angleterre, et dit que Grégoire employa tous les moyens qui pouvaient être en son pouvoir pour persuader à Guillaume le Conquérant, roi d'Angleterre, de mettre sous le domaine temporel du saint-siége tout ce royaume, que ses devanciers en avaient rendu tributaire par un pur sentiment de piété, et non avec l'intention d'en faire un État temporellement dépendant de l'Église romaine (2). Pour le prouver, il allègue la lettre que ce roi écrivit à Grégoire, et que nous a conservée Lanfranc, où, exposant que les légats du pape lui avaient demandé de prêter serment de fidélité à lui-même et à ses successeurs et d'envoyer plus soigneusement à Rome l'argent que ses prédécesseurs avaient coutume d'y envoyer, il dit que, quant à ce tribut, il avait accueilli leur demande, mais que, quant au serment de fidélité à lui prêter, il s'y était refusé, et s'y refuserait toujours, attendu qu'il ne l'avait pas promis, et que ses prédécesseurs n'y avaient jamais été obligés (3). Bossuet rapporte ces mêmes paroles, et ajoute : « Ainsi repoussait-il vivement la demande éhontée que lui « faisait Grégoire du serment de fidélité (4). » Mais cet outrage impudent qu'il fait à la mémoire d'un pape si humble méri-

(1) Capitul. Caroli Magni, *de Instit. episc. per Saxoniam.*

(2) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. IV (al. I, sect. 1), cap. 12.

(3) « Hubertus, legatus tuus, ad me veniens, ex tua parte admonuit quatenus tibi et successoribus tuis fidelitatem facerem, et de pecunia quam antecessores mei ad romanam Ecclesiam mittere solebant melius cogitarem; unum admisi, alterum non admisi : fidelitatem facere nolui nec volo, quia nec ego promisi, nec antecessores meos antecessoribus tuis id fecisse comperii. » Epist. Willelmi regis ad Gregor. VII, apud Lanfrancum, lib. I, epist. 7.

(4) « Sic de fidelitate inverecundum petitorem acriter refutabat. » Bossuet, loc. cit.

terait une tout autre réponse que celle que nous nous bornons à lui faire ici, en disant que sa trop vive ardeur à mal parler de ce saint pape l'a empêché de bien penser à ce qu'il disait. Au surplus, une des choses les plus avérées dans l'histoire, c'est qu'à l'époque où Grégoire VII monta sur le siége de saint Pierre le royaume d'Angleterre était depuis longtemps tributaire du saint-siége. Dès l'an 725 Ina, roi des Anglo-Saxons, étant venu à Rome, où il abdiqua la royauté avec la reine Ethelberge, son épouse, pour embrasser tous les deux la vie monastique, avait mis son royaume sous la dépendance du saint-siége en l'imposant à un denier par maison, comme François Pagi le rapporte dans la Vie de Grégoire II (1), d'après les témoignages d'Arnould de Chester, de Polydore Virgile et d'autres auteurs. Il dit encore, sur la foi de Matthieu de Westminster, qu'Ina avait obtenu de ce pape la permission de fonder à Rome une maison qui porterait le nom d'École Anglaise pour former à l'enseignement de la foi catholique les évêques, les prêtres et les autres ecclésiastiques de ce pays, et de bâtir une église en l'honneur de la sainte Vierge, où les Anglais qui viendraient à Rome pourraient célébrer les saints mystères et recevoir après leur mort la sépulture ecclésiastique (2). Plus tard, c'est-à-dire en 794, Offa, roi de Mercie, venu à Rome dès l'année précédente, avait augmenté les revenus de l'École Anglaise (3) et avait rendu de nouveau son royaume tributaire du saint-siége sous Adrien Ier, comme le prouve le même Pagi le Jeune (4). Enfin le saint pape Alexandre II, prédécesseur immédiat de Grégoire VII, écrivant à Guillaume le Conquérant, dont nous parlions tout à l'heure, lui avait dit : « Votre pru« dence n'ignore pas que le royaume d'Angleterre, depuis que « le nom de Jésus-Christ a commencé d'y être glorifié, a été « mis sous la protection du prince des apôtres, jusqu'à ce que

(1) « Antequam Ina regnum deponeret, illud romano pontifici vectigale fecit. » Pagius Junior, Breviar. rom. pontif., tom. I, in Vita Gregorii II, num. 20.

(2) Ibidem, n. 12.

(3) Matthæus Westmonasteriensis, ad ann. 794; Matthæus Paris, in Vita Willegrodi.

(4) « Regnum suum romanæ sedi vectigale fecit sub Hadriano. » Fr. Pagi, loc. cit., in Vita Hadriani I, n. 56-57.

« certains hommes, se faisant les membres et les fils de Satan, « dont ils ont imité l'orgueil, en vinssent à rompre le pacte « fait avec Dieu et à détourner le peuple anglais du droit « sentier de la vérité. Car vous savez bien que, tant que les « Anglais sont demeurés fidèles, ils ont par un louable sen« timent de piété payé au siége apostolique en témoignage de « leur foi une pension annuelle, dont une partie était remise « au pontife romain et l'autre à l'église de Sainte-Marie, ap« pelée École des Anglais, pour les besoins des moines qui la « desservent (1). »

4. C'est pourquoi ces mêmes rois d'Angleterre ne dédaignèrent point de se déclarer sujets et vassaux du saint-siége et de reconnaître le pape pour leur souverain toutes les fois qu'ils sentaient le besoin d'implorer son aide, comme le fit Henri II, écrivant à Alexandre III, à l'occasion de la conjuration impie qu'avait formée contre lui son propre fils Henri le Jeune : « Le « royaume d'Angleterre est soumis à votre juridiction, et je « ne dois me reconnaître le feudataire de personne, sinon de « vous. Que l'Angleterre fasse l'expérience de ce que peut le « pontife romain; et si celui-ci ne fait point usage d'armes « matérielles, qu'au moins il défende avec son glaive spirituel « le patrimoine de saint Pierre (2). » Et qu'on ne s'imagine pas que cette sujétion de l'Angleterre par rapport au saint-siége avouée par Henri II fût considérée par ce prince comme une chose nouvello ou récemment introduite soit par les succes-

(1) « Novit prudentia tua Anglorum regnum ex quo nomen Christi ibi clarificatum est, sub apostolorum principis manu et tutela exstitisse, donec quidam membra mali capitis effecti, zelantes superbiam patris sui Satanœ, Dei pactum abjurarunt, et Anglorum populum a via veritatis averterunt. Nam, ut bene nosti, donec Angli fideles erant, piæ devotionis respectu ad cognitionem religionis annuam pensionem apostolicæ sedi exhibebant, ex qua pars romano pontifici, pars ecclesiæ Sanctæ Mariæ, quæ vocatur Schola Anglorum, in usum fratrum deferebatur. » Alexand. II, epist. 8, apud Labbe, tom. XII Conc., edit. Venet., col. 79 et 80.

(2) « Vestræ jurisdictionis est regnum Angliæ, et quantum ad feudatarii juris obligationem vobis dumtaxat obnoxius teneor et adstringor. Experiatur Anglia quid possit romanus pontifex; et quia materialibus armis non utitur, patrimonium Beati Petri spirituali gaudio tueatur. » Epist. Henrici II, regis Angliæ, ad Alexand. III, inter epist. Petri Blesensis 136, apud Baron., tom. XII, ad ann. 1173, n. 10.

seurs de Grégoire VII, quoiqu'il n'en paraisse aucun indice, soit par Grégoire VII lui-même, à qui Bossuet prétend que le roi Guillaume refusa de prêter serment de fidélité pour ne pas se reconnaître son sujet; mais on doit croire plutôt qu'il la regardait comme fort ancienne et comme remontant jusqu'à l'époque où le royaume d'Angleterre était devenu tributaire de l'Église romaine.

5. Mais puisque Bossuet rappelle à notre mémoire cet aigre refus qu'opposa le roi Guillaume à la demande *éhontée* de Grégoire relativement à cette promesse de fidélité, il est bon de rechercher quel jugement a porté de ce refus du monarque anglais le célèbre et savant écrivain français Luc d'Achéry : « Je m'étonne, dit ce savant, que le roi Guillaume, ce prince « si dévoué au saint-siége, refuse au pasteur suprême de « l'Église la promesse d'obéissance ou de fidélité, tandis qu'il ne « fait pas difficulté de lui payer le tribut ou, comme on l'ap- « pelle, le denier de saint Pierre, puisqu'il me semble que les « anciens rois, en imposant à leurs sujets ce tribut annuel, « n'avaient pas entendu faire autre chose que de rendre leur « royaume tributaire ou feudataire de saint Pierre et de ses « successeurs, par un mouvement spontané de leur piété. Ces « deux choses, en effet, sont la conséquence l'une de l'autre ; je « veux dire que le devoir de fidélité aux pontifes romains était « la conséquence de ce tribut. Et c'est une vérité que soutient « également Polydore Virgile dans son Histoire d'Angle- « terre (1). » Puis, venant à examiner la question à fond, il rapporte les lois du roi Canut et celles du roi Édouard, où se trouve prescrit le payement de ce tribut, qui devait se faire chaque année à l'époque de la fête des apôtres saint Pierre et

(1) « Miror ego regem Guillelmum summo Ecclesiæ pastori obedientiam seu fidelitatem (alioquin sedis apostolicæ observantissimum) denegare, qui et ultro tributum sive denarium sancti Petri (quod vocant) persolvere non dubitet ipse, siquidem nihil aliud intellexere, ut puto, prisci reges per illum denarium annuatim persolvendum quam tributarium vel feudatarium, libera atque christiana voluntate, sancto Petro ejusque successoribus regnum consecrare; ex uno sequitur alterum : nempe ex tributo persoluto subsequi fidelitatem necesse est. Huic veritati suffragatur Polydorus Virgilius, lib. IV *Histor. Anglorum*, etc. » Lucas Dacherius, in notis ad *Epist.* 7 Lanfranci, Cantuariensis archiepiscopi.

saint Paul. Si donc le devoir de fidélité était une conséquence de ce tribut et si en exigeant ce tribut Grégoire n'imposait aucune obligation nouvelle, la demande de ce saint pape n'était donc pas une demande éhontée, comme l'appelle Bossuet; et le refus du roi n'était pas aussi juste qu'il le prétend, mais méritait tout au moins qu'on s'en étonnât, comme le fait le sage écrivain que nous venons de citer.

6. Il ne faut pas d'ailleurs s'imaginer que Grégoire demandât au roi Guillaume une fidélité du genre de celle qu'un souverain jaloux de ses droits demande à son vassal; mais la fidélité qu'il lui demandait n'était autre chose qu'une obéissance filiale, par laquelle ce prince aurait témoigné son attachement aux intérêts du saint-siége, sa soumission à ses règlements ecclésiastiques et son zèle pour le défendre, comme c'était dans de pareilles dispositions que les rois ses prédécesseurs avaient rendu leur royaume tributaire du même siége apostolique, en le mettant sous sa protection, afin que les papes le soutinssent à leur tour au moyen de leur autorité spirituelle. Telle était la fidélité que Grégoire désirait obtenir des souverains, des royaumes même qui, pour des causes particulières, relevaient du domaine temporel du saint-siége. C'est ainsi qu'écrivant à Gensa, duc de Hongrie, il dit à ce prince : « Nous pensons que « vous n'ignorez pas que le royaume de Hongrie, comme les « autres royaumes du même rang, doit n'obéir qu'à ses propres « lois et n'être assujetti à aucun prince étranger, si ce n'est à « la sainte Église romaine, mère commune de tous les peuples, « qui considère tous ses sujets non comme ses serviteurs, mais « comme ses enfants (1). » Et dans une autre lettre, adressée à ce même duc, il lui dit, au sujet de Salomon, roi de Hongrie, qui, au lieu de se tenir dans la dépendance du saint-siége, s'était mis sous celle du roi d'Allemagne, que ce prince avait cessé d'être roi pour devenir roitelet, voulant marquer par là que

(1) « Notum autem tibi esse credimus regnum Hungariæ, sicut alia nobilissima regna, in propriæ libertatis statu esse debere, et nulli regi alterius regni subjici, nisi sanctæ et universali matri romanæ Ecclesiæ, quæ subjectos non habet ut servos, sed ut filios suscipit universos. » Gregor. VII, lib. II, *Epist.* 63.

les rois, en restant soumis au siége apostolique, ne perdaient rien de leur souveraineté (1).

7. Mais Grégoire était d'autant mieux fondé à demander au roi Guillaume cette fidélité et cette obéissance filiale qu'il voyait l'Église romaine et l'autorité de saint Pierre combattue par la révolte et le schisme de ses enfants infidèles, et qu'il craignait que ce prince, manquant au respect qu'il devait au saint-siége, n'empêchât les évêques de son royaume d'aller à Rome visiter suivant l'usage le tombeau de saint Pierre, lors même qu'ils y seraient appelés par le pontife pour les besoins de l'Église; c'est ce qu'on voit par la lettre qu'il écrivit en 1079 à Lanfranc, archevêque de Cantorbéry (2), et par une autre de la même année qu'il adressa à Hubert, sous-diacre de l'Église romaine et son légat en Angleterre, et dans laquelle il se plaignait fortement de cette entrave que mettait le monarque anglais à la liberté des évêques de son royaume; et il enjoignait à son légat de représenter au prince qu'il ne devait pas chercher à frustrer le saint-siége du respect et de l'obéissance qu'il trouverait mauvais que ses sujets lui refusassent à lui-même (3). Écrivant plus tard, c'est-à-dire en 1080, au roi Guillaume, il lui marque fort nettement quelle fidélité et quelle obéissance il attendait de lui, à savoir une obéissance et une soumission filiale, telle que tout prince chrétien la doit à l'Église romaine, comme à la mère commune de tous les fidèles, et nécessaire surtout alors que cette Église était déchirée par le schisme des henriciens. « Maintenant donc, « mon très-cher fils en Jésus-Christ, lui écrivait-il, comme « vous voyez en quelles tribulations est plongée votre mère « et combien est pressante la nécessité de nous prêter votre

(1) « Verum ubi, contempto nobili dominio Beati Petri, apostolorum principis... rex subdidit se teutonico regi, et reguli nomen obtinuit. » Lib. 2, *Epist.* 71.

(2) Epist. 30, lib. VI.

(3) « Verum multa sunt unde sancta Ecclesia adversus eum queri potest. Nemo enim omnium regum, etiam paganorum, contra apostolicam sedem hoc præsumpsit tentare quod is non erubuit facere, scilicet ut episcopos et archiepiscopos ab apostolorum liminibus ullus tam irreverentis et impudentis animi prohiberet. Unde volumus ut eum nostra vice prudentia tua studeat admonere quatenus honorem, quem sibi graviter ferret non exhiberi, sanctæ romanæ Ecclesiæ non tantopere laboret imminuere. » Lib. VI, *epist.* 1.

« appui, je demande de vous, et je le réclame avec instance, « par le motif d'une charité véritable et sincère, en vue de « votre honneur et de votre salut, que vous nous rendiez une « obéissance sans bornes, et que, comme, grâce à Dieu, vous « êtes devenu la perle des princes, vous deveniez aussi le « modèle de tous par votre fidélité aux règles de l'obéissance « et de la justice (1). » Jamais on ne pourra inférer de paroles semblables que la soumission et la fidélité que réclamait Grégoire se rapportât à ses intérêts temporels ou fût la même qu'un vassal doit à son souverain. Si ensuite ses sentiments ou ne furent pas fidèlement rendus par son légat, ou ne furent pas bien compris par ce monarque, ce n'est pas la faute du pontife lui-même; et on sait que d'autres fois encore ses légats firent en son nom des plaintes contre le roi Guillaume, sans qu'il leur eût donné commission de le faire, comme il s'en expliqua lui-même dans la lettre que nous venons de citer de lui à Hubert (2). Si Bossuet avait voulu faire attention à tout cela, sans doute qu'il n'aurait pas laissé échapper de sa plume que Grégoire n'eut pas honte de faire à Guillaume une demande qui ne pouvait lui attirer qu'un juste refus.

8. Passant de l'Angleterre au Danemarck, il prétend que Grégoire voulut assujettir aussi ce royaume à sa domination temporelle, et pour le prouver il cite les lettres de ce pape au roi Suénon, sans pourtant en rapporter les expressions (3). Mais j'ai beau parcourir les lettres de Grégoire à Suénon, roi de Danemarck, je n'y trouve point qu'il ait engagé ce roi à lui promettre fidélité ou à mettre son royaume sous la domination de l'Église romaine; j'y trouve au contraire que, comme ce roi avait fait certaines demandes à son prédécesseur Alexandre II,

(1) « Nunc igitur, charissime et in Christo semper amplectende fili, cum et matrem tuam nimium tribulari conspicias, et inevitabilis nos succurrendi necessitas urgeat, talem te volo, et multum præ honore tuo et salute, in vera et non ficta charitate moneo ut omnem obedientiam præbeas; et sicut cooperante Deo gemma principum esse meruisti, ita regula justitiæ et obedientiæ forma cunctis terræ principibus esse merearis. » Lib. VII, *epist.* 23.

(2) « Significasti autem nobis Zeuzonem quasi ex parte nostra legatum adversus anglicum regem verba fecisse, quæ noveris ex nobis mandata non esse. » Lib. VII, *epist.* 1.

(3) Bossuet, loc. cit.

en lui promettant, s'il en était exaucé, de se mettre lui et son royaume sous le patronage du prince des apôtres, Grégoire se contenta de le prier de lui faire savoir par ses ambassadeurs s'il persévérait toujours dans les mêmes sentiments (1). Ainsi cette convention du roi Suénon avec le saint-siége de mettre son royaume sous le patronage du prince des apôtres datait du pontificat d'Alexandre II et d'un temps où Grégoire n'était que sous-diacre ou diacre de l'Église romaine; et c'était le roi lui-même qui lui envoyait ses ambassadeurs pour traiter de cette affaire, comme nous le voyons par deux de ses lettres, l'une du premier février 1075, et l'autre du 17 avril de cette même année. Il est donc évident que rien n'est plus injuste que le reproche adressé à Grégoire par Bossuet d'avoir cherché par un motif d'ambition à soumettre à sa domination le royaume de Danemarck, puisque, outre qu'il n'est nullement question dans ses lettres d'une domination temporelle, mais seulement du patronage du prince des apôtres à établir sur le royaume de Danemarck, ce n'était point Grégoire qui en avait fait la proposition, mais le roi lui-même qui en avait fait l'offre à son prédécesseur. Et cette promesse que le roi avait faite à son prédécesseur, Grégoire n'exigea point de lui qu'il la mît à exécution; mais il se contenta de lui demander s'il n'avait pas changé d'avis.

9. Mais un autre reproche bien plus injuste adressé par

(1) « De cætero notum sit tibi quod legatos ad te destinavimus, qui super his, quæ pro honorificentia regni tui, tum de metropolitana sede, tum de quibusdam aliis rebus, quas in tempore domini nostri Alexandri papæ ab apostolica sede et postulasti et invicem promisisti, tibi responsuri, ac tecum acturi essent; sed propter perturbationem Teutonicæ terræ periculosum iter tum forte cognoscentes, ad nos reversi sunt. Quapropter si qua de his tibi cordi sunt, et si te ac regnum tuum, sicut per legatos tuos aliquoties accepimus, apostolorum principi pia devotione committere et ejus auctoritate fulcire volueris, fideles nuncios ad nos sine dilatione transmittere stude, quatenus, per eos tuam in omnibus edocti voluntatem, deliberato consilio quid tibi respondendum, quidque super his omnibus agendum sit perspicere ac providere valeamus. » Lib. II, epist. 51. — « Quia vero apud antecessorem nostrum beatæ memoriæ Alexandrum quædam expetisti, quibus beatum Petrum debitorem faceres, immo tibi et regno tuo nobile patrocinium ejus acquireres, per eosdem legatos mandes utrum eadem voluntas sit, an fuerit passa defectum, aut, quod magis optamus, susceperit augmentum. » Lib. II, epist. 75.

Bossuet à ce même pape, c'est celui d'avoir promis au roi Suénon une riche province peu éloignée de Rome, possédée alors par de vils et lâches hérétiques, en lui faisant entendre que cette province qu'il lui promettait appartenait à l'Église romaine par cela seul que c'étaient des hérétiques qui l'avaient en leur pouvoir (1). Nous ne saurions dire ici combien malignement il dénature les paroles de Grégoire, pour rendre sa mémoire et son nom odieux aux ennemis de l'Église romaine. Qu'on lise ce qu'écrivit ce pape en cette occasion, et on verra combien est étrange l'interprétation qu'en donne Bossuet. « Il y a non « loin de nous, écrivait Grégoire, une province fort riche, « située sur le littoral de la mer, occupée maintenant par de « vils et lâches hérétiques, et où nous désirons qu'un de vos « fils soit établi en qualité de souverain en même temps que de « défenseur de la foi, si, comme un évêque de votre royaume « m'a annoncé que vous en aviez le dessein, vous mettiez ce jeune « prince au service du saint-siége avec un certain nombre de « fidèles chevaliers (2). » Comment peut-il inférer de ces paroles, qui témoignent simplement du désir qu'avait ce pape de voir gouvernée par le fils d'un roi catholique une province tombée à cette époque au pouvoir des hérétiques, qu'il regardât cette province comme sa propriété? Que trouve-t-il de déplacé dans ces paroles, qui lui donne droit d'en faire la critique? Suénon avait d'avance conçu le dessein de mettre un de ses fils au service du saint-siége, c'est-à-dire de l'employer à la défense de l'Église romaine : là-dessus Grégoire lui demande s'il n'a point abandonné cette idée, et lui exprime le désir de voir son fils devenir le souverain d'une province qui se trouvait en proie à de vils hérétiques, parce qu'à ses yeux le saint-siége ne pourra

(1) « Interim opulentam provinciam, romanæ urbi vicinam, quam viles et ignavi hæretici tenerent, ei pollicetur, quo jure suam non significat, nisi hæreticorum omnia sua esse duceret. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib. IV, c. XII, in fine.

(2) « Est etiam non longe a nobis provincia quædam opulentissima juxta mare, quam viles et ignavi hæretici tenent, in qua unum de filiis tuis, si eum, sicut quidam episcopus terræ tuæ in animo tibi fore nuntiavit, apostolicæ aulæ militandum dares cum aliquanta multitudine eorum qui sibi fidi milites essent, ducem, ac principem, ac defensorem christianitatis fieri optamus. » Epist. 51, lib. II.

que gagner aux conquêtes de la religion et à l'extirpation de l'hérésie dans cette province. Y a-t-il donc de l'ambition à désirer l'extirpation des hérétiques et la conquête des terres qu'ils occupaient faite au profit des princes catholiques? Eh quoi! le pasteur suprême de l'Église doit-il jamais avoir d'autres pensées?

10. Si par hasard notre écrivain ne trouvait pas que cette idée de persécuter ou d'expulser les hérétiques pût se concilier avec la mansuétude chrétienne, nous aurions à lui répondre que Grégoire n'est pas le premier qui l'ait nourrie dans son esprit. Longtemps avant Grégoire les plus pieux des premiers empereurs chrétiens, tels que Gratien, Théodose le Grand, Arcade, Honorius et tant d'autres, avaient eu la même pensée et avaient porté des lois très-sévères pour exterminer les hérétiques ou les expulser de leurs États, non-seulement en leur défendant de se réunir et en mettant à l'encan leurs biens, leurs maisons, tous les lieux où ils se réunissaient (1), mais encore en leur interdisant toutes les magistratures et toutes les dignités militaires (2), et enfin en les bannissant comme ennemis de la république de l'enceinte des villes, de la société des citoyens et du commerce des honnêtes gens (3). Je sais très-bien que les donatistes se plaignirent de ces lois (4), que les pélagiens crièrent à la tyrannie et que ce fut toujours là de quoi se lamentèrent tous les hérétiques, comme saint Augustin le fait observer aux pélagiens eux-mêmes (5). Mais je sais aussi que ces lois furent louées et justifiées en même temps et par les évêques d'Afrique, dans la conférence qu'ils eurent avec les

(1) Leg. 3 et 4 *de Hæret.*, Cod. Theodos.

(2) Leg. 3 *de Hæret.*, Cod. Theodos.

(3) « Omnes hæreticos illicitas agere intra oppida congregationes vetamus; et si quid erectio factiosa tentaverit, ab ipsis etiam urbium mœnibus exterminato furore propelli jubemus. » Lib. VI, *de Hæret.*, Cod. Theodos. « Apollinarianos cæterosque diversarum hæresum sectatores ab omnibus locis jubemus inhiberi, a mœnibus urbium, a congressu honestorum, etc. » Lib. XIV, *de Hæret.* « Hæreticorum polluta contagia pelli urbibus vicinis, proturbari ac nullis penitus jubemus patere conventibus. » Lib. XX, *de Hæret.*, Cod. Theodos.

(4) D. Augustin., contra litter. Petiliani, lib. II, cap. 19 et 20.

(5) Lib. III cont. Julian., cap. 1.

donatistes (1), et par saint Augustin lui-même en particulier en plus d'un endroit de ses ouvrages (2); que les évêques d'Afrique en firent la demande aux empereurs dans le concile qu'ils tinrent à Carthage en 404 (3); enfin que l'Église les adopta dans les canons de plusieurs de ses conciles.

11. Si Bossuet se retranchait à dire que, les hérétiques dont parle Grégoire n'étant pas les sujets de ce pape au temporel, il n'avait pas le droit de les chasser de la province qu'ils possédaient et d'en donner la possession à un autre prince, il devrait démontrer que ces hérétiques étaient légitimes possesseurs, soit à titre de prescription, soit à tout autre, de la province qu'ils occupaient, ou du moins que cette province avait alors un légitime souverain, à qui il appartenait de la revendiquer contre ses usurpations. Mais comment pourra-t-il fournir de pareilles preuves pour l'époque dont il s'agit et surtout pour l'Italie et les lieux voisins de Rome, où, soit par suite des guerres entre ce qui restait des Lombards et ce qui restait des Grecs, soit par les conquêtes des Normands, soit par les incursions des Sarrasins, les provinces maritimes voisines de Rome, dont les anciens maîtres avaient d'ailleurs pris la fuite ou avaient été enlevés par la mort, n'échappaient à un usurpateur que pour passer entre les mains d'un autre? Et, quoiqu'il soit assez difficile de deviner quelle était cette province que possédaient les hérétiques, dont parlait Grégoire, néanmoins, comme cette province n'était pas éloignée de Rome et qu'elle était voisine de la mer, nous pourrions conjecturer que c'était une des marches soit de la Toscane, soit de la Campagne Romaine, soit du Picentin ou de l'Émilie, dite aujourd'hui la Romagne, et qu'ainsi elle pouvait faire partie des domaines de l'église romaine. Je sais que l'histoire ne dit rien d'hérétiques du temps de Grégoire qui auraient possédé soit l'une, soit l'autre de ces provinces; car, quoiqu'on parlât alors beaucoup de l'hérésie de Bérenger, ar-

(1) D. Augustin., in breviculo collationis cum donatistis, coll. primi diei, cap. 6.

(2) Contra litteras Petiliani, lib. II, cap. 20, et lib. III contra Julianum, cap. 1.

(3) D. Augustin., lib. seu epist. 185 ad Bonifacium, cap. 7.

chidiacre de l'église d'Angers, c'était en France que cet hérésiarque répandait ses erreurs, qui aussi y furent condamnées par plusieurs conciles. Il est vrai que la même condamnation fut également prononcée à Rome par plus d'un concile, tenus sous les papes Nicolas II, Alexandre II et Grégoire VII lui-même; mais on ignore néanmoins si cet hérétique avait des partisans en Italie, surtout dans les provinces maritimes voisines de Rome. Peut-être d'ailleurs Grégoire prend-il ici ce nom d'hérétiques dans un sens large, et entend-il un reste de Sarrasins qui se maintinrent longtemps en possession d'une partie considérable de la Campagne Romaine entre Gaëte et le mont Gargan, comme le prouve le récit de Léon d'Ostie (1); et quoiqu'ils eussent été vaincus à plusieurs reprises et chassés de ces lieux avant le siècle où vécut Grégoire (2), leur race ne fut pourtant pas tout à fait détruite dans ces parages; mais beaucoup d'entre eux trouvèrent une retraite dans les montagnes: il a donc pu arriver que ces restes de Sarrasins eussent corrompu les peuples de ces contrées et leur eussent fait embrasser leurs erreurs avec leur manière licencieuse de vivre, et qu'au temps de Grégoire la contagion eût gagné les pays voisins de la mer. Mais, quoi qu'on puisse penser de ce fait particulier, il est certain que Grégoire appelait ici hérétiques les infidèles, puisqu'il témoignait désirer qu'on plaçât dans cette province que possédaient des hérétiques un prince qui prît la défense, non de la religion catholique en particulier, mais du nom chrétien en général: *Principem ac defensorem christianitatis fieri optamus.* Or il est certain qu'il n'y avait pas en Italie à cette époque d'autres infidèles contre lesquels on eût à défendre le nom chrétien, que ces restes de Sarrasins qui, tantôt de l'Afrique, tantôt de la Sicile, infestaient les côtes de l'Italie. Et en demandant leur expulsion et en souhaitant de voir les pays qu'ils occupaient devenir la conquête d'un prince chrétien qui pût y prendre la défense de la religion, que faisait Grégoire qui ne fût digne du ministère apostolique dont il était chargé et du zèle qu'il devait montrer pour la religion chrétienne? Était-il donc le premier qui aurait en ce cas excité les princes catholiques à

(1) Chron. Cassin., lib. I, cap. 43.
(2) Leo Ostien., Chron. cit., lib. I, cap. 50 et 53.

prendre les armes contre les Sarrasins? D'autres papes n'ont-ils pas fait la même chose avant lui, non-seulement en invitant les princes à prendre les armes, mais en entreprenant eux-mêmes de formidables expéditions contre les Sarrasins (1)? Pourquoi donc lui infliger ce blâme sévère, sinon pour le rendre odieux aux ennemis du catholicisme?

§ XIV.

EXAMEN DE LA QUESTION SI GRÉGOIRE A CHERCHÉ A FAIRE ENTRER DANS SON DOMAINE LE ROYAUME D'ESPAGNE ET L'ILE DE SARDAIGNE.

Sommaire.

1. Passages de Grégoire cités par Bossuet pour prouver que ce pape, séduit par de faux titres, prétendait que l'Espagne était soumise au domaine temporel du saint-siége.
2. En admettant le raisonnement de Bossuet, on ne peut pas accuser Grégoire d'ambition. On est dans l'impuissance de démontrer que le royaume d'Espagne n'avait pas été mis sous la dépendance de l'Église romaine par les rois goths catholiques, qui en avaient été les maîtres avant l'invasion des Sarrasins. Piété du roi Récarède et d'autres princes goths.
3. Mauvais raisonnement que fait Bossuet, en se fondant sur les paroles de Grégoire, pour prouver que ce pape regardait l'Espagne comme donnée en fief à l'église romaine avant l'invasion des Sarrasins.
4. L'emploi de certaines expressions usitées sous l'empire des lois féodales ne suffit pas pour marquer l'époque de l'établissement des fiefs.
5. En quel sens Grégoire affirme que le royaume d'Espagne, en vertu d'anciennes constitutions, avait été donné en propriété à saint Pierre et à l'église romaine. Princes qui ont rendu leurs royaumes tributaires, comme à titre de fiefs, de l'Église et des monastères.
6. Bossuet d'accord avec Baronius sur l'époque à laquelle l'Espagne cessa de payer tribut à l'église romaine.
7. Les droits revendiqués par Grégoire sur les royaumes de l'Espagne étaient reconnus par les rois et les princes catholiques qui régnaient alors dans ce pays.
8. Nouveaux droits acquis en Espagne par le saint-siége du temps de Grégoire.
9. Les princes mettaient les provinces sous la dépendance de l'église romaine, non pour s'en assurer la possession contre leurs légitimes maîtres, mais pour en devenir eux-mêmes les maîtres après en avoir chassé les infidèles.
10. Bossuet impute faussement à Grégoire d'avoir mieux aimé laisser l'Espagne en proie aux infidèles que de rien céder des droits qu'il prétendait avoir sur cette nation.
11. Bossuet a tort d'inférer de certaines paroles de Grégoire que ce pape prétendait exercer une domination temporelle sur l'île de Sardaigne.

(1) Leo Ostien., lib. 1, cap. 53; Ditmarus, ad ann. 1016, apud Baron., tom. XI, ad annum MXVI.

12. Le droit que Grégoire revendiquait sur la Sardaigne était reconnu par les juges de cette île et n'était ignoré de personne à cette époque.
13. Raisonnement faux et injurieux de Bossuet fondé sur quelques expressions mal interprétées par lui.

1. Du Danemarck Bossuet passe à l'Espagne et prétend que Grégoire tenta de soumettre encore ce royaume à sa domination. Pour le prouver, il cite deux passages des lettres de ce pape, dans l'un desquels il affirmait que le royaume d'Espagne était d'ancienne date la propriété de saint Pierre et que, quoique occupé longtemps par les païens, il n'appartenait point à d'autres, si la justice était consultée, qu'au siége apostolique (1). Dans l'autre passage allégué Grégoire soutient qu'en vertu d'anciennes constitutions le royaume d'Espagne avait été assujetti en toute propriété à saint Pierre et à la sainte église romaine; que, par le malheur des temps passés ou par l'effet de la négligence de ses prédécesseurs, un tel droit de saint Pierre sur ce royaume était resté ignoré ou du moins oublié depuis que l'envahissement de l'Espagne par les Sarrasins en avait arrêté ou suspendu l'exercice pendant une longue suite d'années (2). Il ajoute que les légats qu'il avait envoyés en Espagne mettraient cette affaire dans tout son jour et administreraient les preuves des droits de saint Pierre sur ce royaume, et il finit par exhorter les princes d'Espagne à honorer comme autrefois saint Pierre et leur mère la sainte église romaine. De là Bossuet, ne trouvant pas qu'il fût possible de trouver d'anciens documents qui fissent foi de ce droit du saint-siége sur l'Espagne avant que ce royaume eût été envahi par les Sarra-

(1) « Non latere vos credimus regnum Hispaniæ ab antiquo proprii juris sancti Petri fuisse, et adhuc (licet diu a paganis sit occupatum) lege tamen justitiæ non evacuata, nulli mortalium, sed soli apostolicæ sedi ex æquo pertinere. » Lib. I, epist. 7.

(2) « Notum vobis fieri volumus quod nobis quidem tacere non est liberum, vobis autem non solum ad futuram, sed etiam præsentem gloriam valde necessarium, videlicet regnum Hispaniæ ex antiquis constitutionibus Beato Petro et S. Rom. Eccl. in jus et proprietatem esse traditum, quod nimirum hactenus et præteritorum temporum incommoda et aliqua antecessorum occultavit negligentia. Nam postquam illud regnum a Saracenis et paganis pervasum est, et servitium, quod Beato Petro inde solebat fieri, propter infidelitatem eorum et tyrannidem detentum, et abusu nostrorum tot annis interceptum est, pariter etiam rerum et proprietatis memoria dilabi cœpit. » Lib. IV, epist. 28.

sins, ainsi que Grégoire le prétendait, conclut que ce pape, sans vouloir tromper les autres, avait été lui-même trompé par de faux titres, comme l'histoire de tous les temps en fournit tant d'exemples (1).

2. Mais quand même tout ce qu'il dit ici serait vrai, son raisonnement n'en manquerait pas moins totalement son but, qui est de prouver le projet qu'aurait eu Grégoire d'assujettir par toute sorte de moyens tous les royaumes de la chrétienté à son domaine temporel; car, pour prouver cette dernière thèse, Bossuet aurait dû faire voir que Grégoire avait inventé de faux titres, et non pas seulement qu'il en avait mentionné de faux en se laissant induire par d'autres en erreur; à moins donc qu'il ne nous prouve que Grégoire voulait tromper les princes d'Espagne, il ne pourra jamais donner une erreur innocente de ce pape comme une preuve de son ambition. Du reste, quoique les documents positifs nous manquent ici pour démontrer l'existence des droits revendiqués par Grégoire VII, il ne s'ensuit pas pour cela qu'on puisse en prouver la fausseté. Pour pouvoir soutenir que ces droits étaient faux, il faudrait le démontrer, et il ne suffit pas de dire qu'il n'y en a pas d'autres preuves que l'assertion de Grégoire. Une preuve négative de ce genre est nulle devant l'affirmation d'un tel pape, qui mérite d'en être cru jusqu'à preuve du contraire. En conséquence nous accordons à Bossuet que le royaume d'Espagne n'a pas pu être mis sous la dépendance de l'église romaine par les rois goths ariens, qui y régnèrent depuis la chute de l'empire romain jusqu'à l'an 587; mais il nous est impossible de lui accorder de même qu'il n'a pas pu être mis sous la dépendance du saint-siége par les rois goths catholiques, qui régnèrent en Espagne depuis l'an 588 jusqu'à l'invasion des Sarrasins, arrivée en 714, ou selon d'autres en 715, ou du moins jusqu'à l'apparition de l'impie Witiza, c'est-à-dire jusqu'à l'an 701. Le pieux dévouement pour le saint-siége du roi Récarède, le

(1) « Neque propterea Gregorium antiqua Ecclesiæ romanæ jura in Hispaniæ regnum memorantem deceptorem putamus, sed falsis titulis, quales omni ævo multi confecti sunt, decipi potuisse confitemur. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib IV (al. 1, sect. 2), cap. 13.

premier des rois goths converti à la foi catholique par les soins de saint Léandre, évêque de Séville, et qui, après avoir abjuré l'arianisme, le fit condamner dans toute l'étendue de son royaume par le troisième concile de Tolède, tenu l'an 627 de l'ère espagnole, le même que l'an 589 de l'ère vulgaire de Jésus-Christ, nous est abondamment prouvé par les lettres de saint Grégoire et particulièrement par celle que ce saint pape écrivit à ce prince et qui nous apprend que ce prince religieux, après sa conversion, envoya au pape une ambassade chargée de riches présents pour l'église de saint Pierre (1) : fait confirmé d'ailleurs par la lettre de Récarède lui-même adressée à saint Grégoire et éditée par Baluze (2), où, après s'être excusé de n'avoir pas plus tôt fait partir ses ambassadeurs, il lui marque qu'il a chargé quelques abbés de ses offrandes pour saint Pierre. L'exemple de ce prince fut suivi par plusieurs de ses successeurs catholiques, comme on peut le voir par ce que rapporte Théodoric (ou Rodrigue), archevêque de Tolède (3), que Tagion ou Taïon, évêque de Saragosse, fut député vers le pape Martin Ier par le roi Cindasvinde, avec des présents que ce prince offrait au saint-siége. Comment donc pouvoir affirmer avec certitude qu'aucun des rois goths catholiques d'Espagne, dont plusieurs se sont rendus si célèbres par leur piété, tels que Sisebut, Sisenand, Cintila et d'autres, n'a pu rendre son royaume tributaire de l'église romaine en témoignage de son dévouement?

3. Mais, dit encore Bossuet, Grégoire VII parle d'un droit de propriété et fait mention de services, ce qui, ajoute-t-il, ne peut s'entendre que de droits féodaux, qui n'étaient pas même connus en Espagne à l'époque de l'invasion des Sarrasins (4).

(1) « Beatus vero Petrus, apostolorum princeps, quam libenter munera excellentiæ vestræ susceperit ipsa cuncta liquido vita vestra testatur... Vestra itaque oblatio quam sit grata ostendistis, quia daturus aurum, prius ex conversione gentis subditæ, animarum munera dedistis. » Lib. IX, epist. 22.

(2) « Et post hoc ad vos ex monasteriis abbates elegimus, qui usque ad tuam præsentiam peraccederent, et munera a nobis directa sancto Petro offerrent, et tuæ sanctæ reverentiæ salutem nobis manifestius nunciarent. » Epist. Recaredi ad Gregorium I, apud Baluzium, lib. V Miscellaneorum.

(3) Rodericus Toletanus, lib. II, cap. 20.

(4) Bossuet, loc. cit.

Nous répondons qu'il interprète trop à la rigueur les expressions employées par ce saint pape ; car il est certain que ce mot *service* ne s'entend pas seulement d'un service féodal, comme on le trouve employé dans les lois des fiefs (1), mais qu'il signifie encore toute autre espèce de contributions. Tout le monde sait d'ailleurs que les annates, ou taxes imposées sur les bénéfices ecclésiastiques majeurs en faveur du saint-siége, du pape et de ses ministres, et que se sont attachés à justifier, entres autres fameux docteurs, Pierre d'Ailly, cardinal de Cambrai, et Jean Gerson (2), tous deux de l'Université de Paris, comme conformes au droit divin, naturel et canonique, sont appelées services communs et menus services, eu égard aux diverses distributions qui sont faites de ces taxes à différents officiers de la chambre apostolique, d'après l'usage où l'on est d'appeler service tout ce qui peut servir à un autre, et qu'on lui donne, soit à titre de dette, soit par pure libéralité : de là vient que même en Espagne on appelle services les contributions payées par les divers royaumes pour les besoins communs de l'État, comme on peut le voir dans Prosper Fagnan, écrivain dont les Français ne récusent pas l'autorité et qui traite doctement cette matière (3). On pouvait encore appeler service dans ce même sens toute espèce de contributions ou de deniers de Saint-Pierre que les nations catholiques payaient au saint-siége ; et c'est ainsi qu'au lieu de la demi-annate, prescrite par Boniface IX pour les bénéfices moindres et appelée pour cette raison annate bonifacienne, les papes

(1) Lib. feud. II, tit. 51, § 8.

(2) Petrus Alliacensis, tract. *de Auctorit. papæ*, tom. I operum Gersonis, p. 917 ; Joan. Gerson., tract. *de Simon.*, tom. II.

(3) « Commune servitium est quantitas certa pro quolibet episcopatu vel abbatia consistoriali secundum antiquam taxam solvenda, quam alias moderatus est Joannes XXII in Extravag. *Cum nonnullæ*, et hæc propterea servitium dicitur, quia juxta vulgare italicumque dictum quælibet datio nuncupatur servitium, sive debita sit, sive non, sicuti in Hispania hoc servitii nomine appellantur contributiones illæ quas faciunt regna ad sublevandas regni necessitates. Dicitur autem commune servitium, quia ejus dimidium tribuitur papæ, reliquum S. collegio cardinalium. Minuta vero servitia sunt quinque portiunculæ, quæ secundum proportionem taxæ fructuum episcopatus vel abbatiæ inter cæteros papæ ministros et officiales distribuuntur. » Fagnanus, in lib. v Decret., in cap. 1, *Ne prælati vices suas, vel eccles. sub ann. cen. conced.*

voulaient bien se contenter du denier de saint Pierre que leur payait le royaume d'Angleterre d'après l'ancien usage, comme le rapporte ce même Fagnan (1).

4. Quelle que soit donc l'origine des fiefs, soit qu'on l'attribue aux Lombards, qui les premiers les auraient établis en Italie, ou aux Goths, qui envahirent d'autres parties de l'empire romain, il est certain que l'emploi de certains termes qui se rencontrent fréquemment dans les livres composés depuis l'établissement des fiefs ne suffit pas pour qu'on puisse en inférer l'exercice de quelque droit féodal ; car il est certain qu'en Espagne, sous les rois catholiques de la nation des Goths, on appelait ducs et comtes, comme on le voit dans les actes du huitième concile de Tolède, tenu l'an 691 de l'ère espagnole, ou 653 de J.-C., cinquième année du règne de Recesvinde, des officiers ou des dignitaires qui pourtant ne possédaient aucune seigneurie féodale, comme le prouve Pierre Pantin dans une savante dissertation (2), quoiqu'il en fût autrement chez les Lombards quand une fois les fiefs eurent été établis. Ainsi donc, de ce que dit ici Grégoire VII que le saint-siége avait eu coutume de recevoir des services de l'Espagne avant que ce royaume fût assujetti par les Maures, Bossuet a tort d'inférer que ce pape considérait ce royaume comme un fief de l'église romaine.

5. Il serait beaucoup plus difficile d'expliquer en quel sens Grégoire VII a pu dire que l'Espagne avait été donnée en propriété à saint Pierre et au siége apostolique en vertu d'anciennes constitutions si nous ne connaissions d'ailleurs ses sentiments et n'étions assurés que tout ce qu'il a voulu dire par là c'est que ce royaume avait été placé sous la protection spéciale et sous le patronage spirituel du prince des apôtres, en

(1) « Rox Angliæ permisit ut in suo regno ecclesiastici pergerent in solutione communis et minutorum servitiorum, atque ut regni incolæ præstarent denarios S. Petri : mediam enim annatam Bonifacianam Angli nunquam solverunt, quia illius loco satis visum est romanis pontificibus habere hoc vectigal denariorum S. Petri, de quo fit mentio in cap. *Auditis*, de præscriptione, et in cap. *ea quæ*, de Cens... in cujus exactione perrexerunt Pontifices quousque Henricus VIII Clementi VII subtraxit obedientiam. » Fagnanus, loc. cit., num. 60 et 61.

(2) Tom. II *Hispan. illustrat.*, pag. 195 et seq.

sorte qu'il ne reconnaissait point d'autre autorité souveraine à laquelle il fût soumis, sans préjudice toutefois de celle qu'y exerçaient ses rois. Que tel fût le sens de cette expression dans la lettre circulaire citée par Bossuet, qui fut adressée généralement à tous les rois, comtes et autres seigneurs d'Espagne sous la date de l'an 1077, c'est ce que démontrent assez clairement d'autres lettres écrites par le même pape, soit avant, soit depuis, telles que sa lettre à Sanche, roi d'Aragon, écrite en 1074 (1), celles à Alphonse, roi de Castille, et à Sanche, roi de Navarre, écrites en cette même année (2), une autre lettre de ce pape au même Sanche, roi d'Aragon, écrite en 1075 (3), et d'autres écrites au même Alphonse, roi de Castille, en 1079 et 1080 (4), puisque dans toutes ces diverses lettres il ne témoigne attendre de ces princes autre chose qu'une obéissance filiale et une soumission chrétienne. Dans une de ces lettres, adressée à Sanche Ranimir, roi d'Aragon, qui avait ordonné qu'on adoptât dans ses États la récitation de l'office divin suivant l'ordre romain, il loue pour ce sujet ce prince de sa fidélité à l'église romaine; il lui marque qu'en portant ce décret il s'était montré le digne fils de cette église et avait fait voir qu'il lui gardait la même amitié et le même dévouement que les anciens rois d'Espagne avaient toujours témoigné envers les pontifes romains (5). Écrivant à Alphonse, roi de Castille, et à Sanche, roi de Navarre, il exhorte ces princes à faire adopter dans leurs États la liturgie romaine, afin que, faisant cesser les divisions causées par les Sarrasins, ils reconnaissent comme des fils dévoués la sainte église romaine en qualité de leur mère, en le considérant lui-même comme leur frère (6). De semblables

(1) Lib. I, epist. 63.

(2) Lib. I, epist. 7.

(3) Lib. II, epist. 50.

(4) Lib. VII, epist. 6, et lib. VIII, epist. 3.

(5) « In hoc autem quod sub dictione tua romani ordinis officium fieri studio et jussionibus tuis asseris, romanæ Ecclesiæ te filium, ac eam concordiam et eamdem amicitiam te nobiscum habere quam olim reges Hispaniæ cum romanis pontificibus habebant cognosceris. » Lib. I, epist. 63.

(6) « Quapropter ut filios charissimos vos adhortor, et moneo, ut sicut bonæ soboles, etsi post diuturnas, etc... demum tamen ut matrem revera vestram romanam Ecclesiam recognoscatis, in qua et nos fratres reperiatis. » Lib. I, epist. 64.

expressions se retrouvent partout dans les autres lettres que nous venons de citer; et si l'on veut en peser le sens, on verra combien cela s'accorde peu avec ce droit de propriété revendiqué par Grégoire en vertu d'anciennes constitutions sur ces royaumes, si l'on prend ce mot à la rigueur pour un droit de souveraineté temporelle, au lieu de l'entendre, comme nous l'avons fait nous-même, d'une soumission religieuse toute particulière, en vertu de laquelle ce royaume était comme consacré au prince des apôtres, et payait tribut au saint-siége non à titre de vassalité, mais en témoignage de dévouement à ses intérêts; de même que nous voyons dans l'histoire tels et tels princes rendre leurs États tributaires d'églises particulières en témoignage de leur dévotion pour quelques saints, comme le rapportent en particulier les annales de Cîteaux d'Alphonse, roi de Portugal, qui rendit son royaume tributaire de l'église de Notre-Dame de Clairvaux (1) au diocèse de Langres, en s'engageant à payer à cette église une somme annuelle, comme l'eût fait un vassal. Pierre le Vénérable raconte de même qu'Alphonse, roi d'Espagne, rendit son royaume tributaire de l'église de Cluny (2). Ce fut donc de cette même manière que les anciens rois catholiques d'Espagne de la nation des Goths mirent ce royaume sous la protection et la tutelle du prince des apôtres, en obligeant leurs sujets à lui payer un tribut annuel appelé du nom de services par Grégoire VII.

6. Ce droit annuel de l'église romaine sur le royaume d'Espagne paraît à Baronius assez clairement prouvé par le décret de l'impie Witiza ayant pour objet de soustraire l'Espagne à l'autorité du pontife romain, avec défense aux évêques et aux fidèles, sous peine de mort, de lui prêter obéissance; car, comme ce méchant prince passait pour catholique, ce n'est pas pour

(1) « Me ipsum, regnum meum gentem meam et successores meos... Beatæ Mariæ de Clara Valle tutelam, defensionem et patrocinium constituo; mandando omnibus successoribus meis ut singulis annis Ecclesiæ B. Mariæ de Clara Valle diœcesis Lingonensis in regno Franciæ, tribuant in modum feudi et vassalitii quinquaginta marabitinos auri probati. » Annales Cistercienses, ad annum 1141.

(2) « Magnificentissimus et famosus rex censualem se regnumque suum Christi pauperibus ejusdem Christi amore fecerat, et tam a se quam a patre suo Fredelanno constitutum censum ducentas auri uncias singulis annis Cluniacensi Ecclesiæ persolvebat. » Petr. abbas Cluniac., *de Miraculis*, lib. 1, cap. ult.

cause de religion, mais par motif d'intérêt, qu'il publia ces décrets, dont la date est de l'an 701 (1). Cette interprétation de Baronius ne contredit en rien, quoi qu'en dise Bossuet (2), le récit du pape, qui attribue l'interruption de ce tribut non au roi Witiza, mais à l'envahissement de l'Espagne par les Maures; car, outre qu'il est certain que l'envahissement de l'Espagne par les Sarrasins, à qui Witiza ouvrit méchamment l'entrée de ce royaume, suivit de près le règne de ce prince, Grégoire attribue aux Sarrasins bien moins l'interruption de ce tribut que la mise en oubli du droit qu'y avait l'église romaine. De cette manière, le récit de Baronius s'accorde sans aucune peine avec celui de Grégoire VII.

7. Mais que les droits allégués ici par ce pape aient été ensuite justifiés par les légats qu'il envoya en Espagne pour cet effet et reconnus par les princes de ces contrées, c'est ce que prouve la démarche que firent ces mêmes princes de mettre leurs États sous la dépendance du prince des apôtres, ainsi que le tribut qu'ils s'engagèrent à payer annuellement à l'église romaine. Bossuet lui-même n'ose nier aucun de ces faits, parce qu'il est trop bien prouvé que Sanche Ramir ou Ranimir, roi d'Aragon, qui fut aussi dans la suite roi de Navarre et s'illustra par d'éclatantes victoires sur les Maures, qu'il chassa de la Suparbia et de Ribracercia, se montra très-dévoué à Grégoire VII, se fit son vassal, et s'engagea à lui payer un tribut annuel de cinquante écus d'or, comme l'atteste Pierre d'Aragon, son fils, dans une lettre écrite par ce prince à Urbain II (3). Bossuet accorde bien que ce prince s'engagea à payer une pension annuelle au saint-siége; mais que ce prince l'ait fait après examen et en recon-

(1) « Quibus omnibus causam ipsam perspicias, cur rex perfidus publico per universas Hispanias promulgato decreto sancivit ne quis obediret romano pontifici. Cum ergo ista a rege, qui catholicus habebatur, intelligis promulgata, utique non fidei, sed utilitatis causa, id ab eo factum agnosce. » Baronius, tom. VIII, ad ann. 701, num. 26.

(2) Tom. I, part. 2, lib. IV (al. lib. I, sect. 1), cap. 13.

(3) « Præsertim cum pater meus, vester fidelis, romani pontificis seipsum dominatui subdiderit, atque etiam singulis annis ex censu quinquagintorum aureorum sese tributarium a temporibus papæ Gregorii usque ad obitum suum fideliter exhibuit. » Epist. Petri, regis Aragon., ad Urbanum II, apud Pagium, in Critic. Baron., tom. IV, ad annum 1074, num. 13.

naissance d'anciens titres, c'est, dit-il, ce que les actes n'expliquent point. Mais il nous suffit, à nous, que ce roi ait consenti à payer ce tribut annuel sur les instances que lui en fit Grégoire pour pouvoir affirmer avec fondement qu'il ne le fit pas sans avoir discuté les titres et reconnu le droit que le pape faisait valoir auprès de lui. Bossuet ajoute qu'on ne voit nulle part que les rois de Castille aient payé aucun tribut ou reconnu aucun droit spécial au siége apostolique sur leurs États, pour pouvoir assurer que ce que firent sous Grégoire VII quelques rois d'Espagne, ils l'aient fait plutôt pour acquitter d'anciennes obligations que pour suivre le mouvement de leur piété. Mais si nous ne lisons pas expressément dans les actes ou les mémoires de ces temps que les rois de Castille aient fait ce que nous lisons en toutes lettres que firent les rois d'Aragon, nous en lisons assez pour comprendre que les uns comme les autres satisfirent aux demandes de Grégoire, et c'est ce que nous pouvons bien inférer des lettres que ce même pape écrivit à Alphonse, roi de Castille, en 1079 et 1080, et dans lesquelles il faisait l'éloge de la fidélité, du dévouement et de la soumission de ce monarque au prince des apôtres et à l'église romaine (1) : éloge que sans doute il n'aurait pas donné à ce prince si, après la demande qu'il lui faisait de lui rendre le devoir dont il avait demandé l'observation aux autres souverains d'Espagne en vertu d'un droit spécial du saint-siége sur ces provinces, Alphonse avait refusé de le lui acquitter.

8. Mais il faut de plus considérer qu'outre ces anciens titres l'église romaine avait alors de nouveaux droits acquis sur une partie de l'Espagne en vertu de pactes et de conventions passées entre elle et des princes étrangers, qui se rendaient en armes dans ces provinces pour en expulser les Maures et qui, pour donner à leurs conquêtes un caractère plus religieux, les consacraient au prince des apôtres, en s'engageant à reconnaître l'autorité et le souverain domaine du saint-siége sur ce qu'ils pourraient enlever aux Maures des pays occupés par

(1) Epist. 6, lib. VII, et epist. 3, lib. VIII.

ces infidèles. Tout cela se trouve clairement expliqué dans une lettre que Grégoire VII écrivit aux princes qui avaient formé ce projet de porter la guerre en Espagne contre les Sarrasins, et par laquelle nous voyons qu'Évole, comte de Roceio, désirant porter ses armes en Espagne pour en chasser les infidèles à la gloire du prince des apôtres, en obtint la permission du saint-siége, à condition que ce serait au nom et de la part de saint Pierre qu'il se mettrait en possession des terres dont il ferait la conquête (1). Et observons ici que cette convention elle-même ne peut pas avoir été concertée entre lui et Grégoire VII, mais qu'elle doit avoir été bien antérieure à l'élévation de Grégoire sur le trône apostolique, puisque la lettre qui rappelle cette convention fut écrite par Grégoire en 1073, et le dernier jour d'avril, peu de jours après son élection, arrivée le 22 de ce même mois, et avant qu'il fût sacré; et de là vient qu'il s'y donne le titre de Grégoire élu pontife romain, outre qu'il y parle d'Évole comme d'un prince déjà connu pour ses exploits en Espagne. Si donc Grégoire VII demandait soit à ceux qui suivaient la bannière d'Évole, soit à ceux qui voulaient combattre les Sarrasins pour leur propre compte, la même soumission pour le siége apostolique qu'Évole avait promise longtemps auparavant, qu'y a-t-il dans cette demande que Bossuet trouve à reprendre?

9. Je sais, dit-il encore, que non-seulement le roi d'Aragon et Bérard, comte de Barcelone, mais d'autres comtes aussi se rangèrent sous la domination de l'église romaine, afin de garantir par ce patronage leur propre autorité contre leurs souverains (2), comme si les papes en accordant leur tutelle aux princes qui mettaient leurs États sous la protection de saint Pierre cherchaient à les soustraire à l'autorité de leurs légitimes

(1) « Itaque comes Evolus de Rocejo, cujus famam apud vos haud obscuram esse putamus, terram illam ad honorem sancti Petri ingredi et paganorum manibus eripere cupiens, hanc concessionem ab apostolica sede obtinuit, ut partem illam unde paganos suo studio et adjuncto sibi aliorum auxilio expellere posset sub conditione inter nos factæ pactionis ex parte sancti Petri possideret. » Lib. I, epist. 7.

(2) « Quod ii comites, ubi se sedi apostolicæ addixissent, eo patrocinio tutiores atque adversus dominos securiores essent. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib. IV (al. lib. I, sect. 1), cap. 13.

souverains, et à leur assurer contre ces derniers le succès de leur révolte. S'il voulait imprimer cette tache à l'honneur du saint-siége et des pontifes romains, il aurait dû nous faire connaître quels étaient du temps de Grégoire les légitimes seigneurs des provinces d'Espagne occupées alors par les Sarrasins, pour montrer que c'était au préjudice de leurs souverains que ce pape promettait sa protection aux princes chrétiens qui allaient en faire la conquête au nom de saint Pierre. Mais si ces provinces qu'occupaient alors les infidèles n'avaient plus de légitimes maîtres, puisque la famille royale de la race gothique était depuis longtemps éteinte, et s'il y a eu autant de nouvelles royautés légitimes fondées en Espagne qu'on peut compter de ces princes magnanimes qui parvinrent à expulser les Sarrasins des diverses parties de ce vaste royaume, quel inconvénient trouve donc Bossuet à ce que des princes chrétiens soient allés au nom de saint Pierre et sous la tutelle du saint-siége faire la conquête de tous ces pays qui gémissaient toujours sous la tyrannie des Sarrasins, à ce qu'ils s'en soient rendus maîtres, et qu'alors ils n'aient reconnu personne autre au-dessus d'eux que le souverain pontife?

10. Bossuet trouve cependant Grégoire blâmable en ce que, dans cette même lettre adressée aux princes qui voulaient entreprendre l'expédition contre les Maures d'Espagne, ce pape protestait que, s'ils ne prenaient l'engagement de satisfaire aux droits qui appartenaient à saint Pierre sur ce royaume, il interposerait son autorité pour les empêcher d'y porter leurs armes plutôt que de souffrir que la sainte Église universelle, leur mère, essuyât de ses enfants la même atteinte à ses droits que celle qu'elle endurait de la part des infidèles (1). Et il prend de là occasion pour censurer ce pape, en disant qu'il ne saurait comprendre comment il aimait mieux voir l'Espagne rester sous le joug des infidèles que de rien relâcher du droit

(1) « Hoc neminem vestrum ignorare volumus quoniam, nisi æqua pactione solvendi juris sancti Petri in regnum illud animadvertere statueritis, potius vobis apostolica auctoritate, ne illuc tendatis interdicendo, contra feremur quam sancta et universalis mater Ecclesia idem a suis filiis quod ab hostibus patiendo, non jam proprietatis suæ, sed filiorum detrimento sauciatur. » Lib. I, epist. 7.

tel quel qu'il prétendait avoir sur ce royaume, et comment, au lieu de penser que ce dommage qu'il recevait de ses fils pouvait être réparé par la simple remise qu'il leur ferait volontairement d'une redevance temporelle de cette espèce, il pensait non à arracher ses brebis de la gueule du loup, mais plutôt à les tondre (1). Mais, pour faire voir l'injustice de ce reproche acerbe, faisons alors plusieurs remarques. La première, c'est qu'il n'était pas question alors de délivrer les chrétiens du joug des infidèles, mais de chasser les Sarrasins des lieux d'où ceux-ci avaient auparavant expulsé les chrétiens; et que les chrétiens d'Espagne de cette époque n'étaient pas asservis aux infidèles, mais que ceux-ci occupaient les contrées qu'avaient occupées ceux-là à une époque antérieure. La seconde, c'est que Grégoire ne demande pas le tribut aux chrétiens qui pouvaient être alors sous le joug des infidèles, mais qu'il le demande à ceux qui marchaient à la conquête de ces pays occupés par les Sarrasins. La troisième, c'est que Grégoire, en interdisant cette expédition aux princes qui refuseraient de reconnaître le droit qui appartenait au saint-siége sur ce royaume, n'entendait pas l'abandonner en proie à ces barbares plutôt que de rien relâcher de ses droits temporels, mais en accorder de préférence la conquête à d'autres princes plus religieux, qui demandaient à être chargés de cette expédition. De ces observations, fondées sur l'évidence des faits, il résulte clairement qu'il est faux et calomnieux que Grégoire ait mieux aimé laisser les chrétiens asservis aux Maures que de faire le sacrifice de ses droits, et qu'il ait pensé à tondre ses brebis, au lieu de les arracher palpitantes de la gueule des loups; car quelles étaient ces brebis palpitantes sous la dent des loups, que Grégoire aurait eu la pensée de tondre? Assurément il ne demandait de tributs ou de reconnaissance du droit qu'il avait sur ce royaume en vertu d'antiques conventions

(1) « Utcumque est illud, animo capere vix possumus quod is pontifex mavult Hispaniam servire infidelibus quam illud qualecumque jus ultro remittere, quasi vulnus illud remissione spontanea temporalis tributi curare non posset. Sed ista non curat, et ovem in feræ faucibus palpitantem non eripere, sed tondere cogitat. » Bossuet, loc. cit.

qu'à ceux qui allaient, les armes à la main, faire la guerre contre les Maures. Quelle action de ce pape, si irréprochable qu'elle soit, pourra donc échapper aux censures de notre écrivain s'il a su peindre de si noires couleurs le portrait de ce pontife, afin de pouvoir le censurer à propos d'une action où il n'y a que la critique la plus téméraire qui puisse trouver à redire?

11. Continuons à suivre Bossuet, qui de l'Espagne passe à la Sardaigne, et voyons un peu quelles sont ces dures conditions qu'il prétend que Grégoire VII imposa à ces insulaires. Dans une lettre que ce pape écrivit en 1073 aux juges de Sardaigne il leur rappelait l'antique dévouement de leurs ancêtres pour le saint-siége et la charité qui tenait autrefois ces peuples étroitement unis à l'église romaine, en même temps qu'il leur faisait le reproche d'avoir laissé se refroidir ces sentiments de charité, en sorte qu'ils ne se considéraient plus que comme étrangers par rapport à lui, au grand détriment de la religion chrétienne. Puis il les exhorte à reconnaître l'église romaine comme des enfants bien nés savent reconnaître leur mère et à montrer pour elle le même dévouement que celui dont leurs ancêtres avaient tant de fois fourni la preuve; et il conclut en disant que si, fermant l'oreille à ses exhortations, ils refusaient de lui prêter l'obéissance qui lui était due, ils n'auraient à imputer qu'à leur propre faute, et non à sa négligence, les dangers que pourrait courir leur patrie (1). Jamais on ne pourra inférer de ces paroles que Grégoire ait demandé aux juges et au peuple de Sardaigne une obéissance telle qu'un souverain temporel l'exige de ses vas-

(1) « Verum quia negligentia antecessorum nostrorum charitas illa friguit quæ antiquis temporibus inter romanam Ecclesiam et gentem vestram fuit, in tantum a nobis plus quam gentes quæ sunt in fine mundi vos extraneos fecistis, quod christiana religio inter vos ad maximum detrimentum devenit, unde multum vobis necessarium est ut de salute animarum vestrarum studiosius admodum cogitetis, et matrem vestram romanam Ecclesiam sicut legitimi filii recognoscatis, et eam devotionem quam antiqui parentes vestri sibi impenderunt vos quoque impendatis... Quod si aliter, quod non speramus, feceritis, et ad sonum exhortationis nostræ aurem debitæ obedientiæ non inclinaveritis, non nostræ incuriæ, sed vestræ poteritis culpæ imputare si quod periculi patriæ vestræ contigerit. » Lib. 1, epist. 24.

saux, ou qu'il ait prétendu être reconnu en qualité de seigneur temporel de cette île, puisqu'il est plus clair que le jour qu'il demandait simplement par là un respect filial et une soumission telle que les royaumes chrétiens doivent la professer envers la sainte église romaine. Et cependant Bossuet explique ces paroles de Grégoire dans le sens d'une demande de tribut. Mais admettons que Grégoire ait demandé à ces insulaires une sorte de reconnaissance temporelle, telle que le saint-siége l'obtenait à cette époque de tous les autres royaumes chrétiens à titre de denier de saint Pierre; il faudrait qu'il prouvât en outre que Grégoire exigeait cette reconnaissance à titre de féodalité ou de sujétion temporelle, et non comme témoignage de leur attachement filial à la mère commune de tous les chrétiens, ainsi qu'il s'en explique lui-même. Voyons cependant si, à l'aide d'autres lettres de ce pape, il pourra le convaincre d'avoir eu des prétentions semblables à celles qu'il lui impute. Le pape avait sacré Constantin en qualité d'archevêque de Torre, ville considérable de l'île de Sardaigne, et il avait en même temps chargé ce prélat de faire connaître aux juges de Sardaigne quels étaient ses sentiments relativement à l'obéissance qu'ils devaient rendre au saint-siége. Écrivant donc à Orzocor, juge de Cagliari, qui lui avait fait savoir l'intention où il était de se rendre à Rome, après l'avoir averti de délibérer de concert avec les autres juges de cette île sur les commissions qu'il avait données à l'archevêque Constantin et de lui faire part de la résolution qu'ils prendraient entre eux d'un commun accord, il conclut que, s'ils ne l'informaient dans l'année de ce qu'ils auraient arrêté ensemble, il ne se mettrait plus en peine d'obtenir d'eux une réponse, mais qu'il ne cesserait pas pour cela de réclamer le maintien des droits et de l'honneur de saint Pierre (1). C'est ici que Bossuet croit avoir trouvé que Gré-

(1) « Præterea admonemus prudentiam tuam ut de causa quam per archiepiscopum Constantinum Turrensem, a nobis Capuæ consecratum, tibi mandavimus cum cæteris Sardiniæ judicibus loquaris, et firmiter inter vos communicato consilio, quidquid vobis inde cordi et animo sit celeri nobis responsione notificate; scientes quoniam, nisi hoc anno certa nobis super hac re ratione respon-

goire demanda à ces insulaires un tribut temporel sous ce nom de droit de saint Pierre, comme si ce droit, dans la pensée de Grégoire et suivant l'usage de ces temps-là, ainsi que nous l'avons démontré plus haut, signifiait autre chose que le droit spirituel qui lui appartenait sur tous les États catholiques, et en vertu duquel il prétendait obtenir de tous une obéissance filiale et un respect religieux.

12. Du reste, comme notre intention n'est pas de révoquer en doute ou de contester les droits temporels dont l'église romaine jouit depuis bien des siècles sur l'île de Sardaigne, accordons toutefois que c'était d'un droit temporel que Grégoire parlait ici ; pour pouvoir l'en blâmer il faudrait prouver que c'était un droit nouveau, dénué de fondement, et non reconnu de ces insulaires, qu'il faisait valoir. Mais le fait est que les juges de Sardaigne, après avoir entendu les raisons qui leur furent exposées par les légats de Grégoire, ne refusèrent point de lui prêter l'obéissance qu'il demandait d'eux et qu'ils reconnurent le droit qu'il leur avait rappelé, comme on le voit par la lettre qu'il écrivit en 1080 à ce même Orzocor ou Orzocco, juge de Cagliari, qu'il loue du respect et du dévouement qu'il avait témoigné pour le saint-siége par l'accueil qu'il avait fait à ses légats, et qu'il veut bien informer que non-seulement les Normands, les Toscans et les Lombards, mais encore plusieurs souverains d'au delà des monts lui avaient demandé la permission de prendre possession de cette île, en lui promettant d'en laisser la moitié en jouissance au saint-siége et d'en garder l'autre moitié avec le titre de ses vassaux s'il leur permettait d'en faire la conquête ; mais qu'il n'avait pas voulu leur accorder leur demande avant d'avoir envoyé ses légats sur les lieux pour connaître les dispositions de ces insulaires ; il conclut que, s'ils persévèrent dans les sentiments dévoués qu'ils ont témoignés à saint Pierre dans la personne de son légat, non-seulement il n'accordera à personne la liberté d'entrer dans cette île à main armée, mais qu'il se servira des armes spirituelles ou même temporelles pour empêcher qui que

deatis, nec amplius vestra responsa quæremus, nec tamen ulterius jus et honorem sancti Petri irrequisitum relinquemus. » Lib. I, epist. 41.

ce soit d'en tenter l'entrée (1). Ces paroles font bien voir qu'on reconnaissait généralement alors le droit temporel du saint-siége sur l'île de Sardaigne ; autrement, ni les Normands, ni les Toscans, ni les Lombards, ni les princes d'au delà des monts n'auraient demandé au pape la permission de porter leurs armes dans ce pays, ou ne lui auraient promis un aussi fort tribut en signe de leur dépendance que celui qu'ils lui offraient, s'il leur permettait d'envahir cette île. Mais nonobstant ce droit Grégoire n'exige point de ces insulaires une sujétion temporelle ; il ne leur demande point de tribut ; il ne prétend point faire d'eux ses vassaux ; mais il témoigne être content s'ils reconnaissent avec un respect filial et un dévouement religieux l'autorité du prince des apôtres et de l'église romaine, et c'est là tout ce qu'on doit inférer de cette lettre que nous avons citée.

13. Et ici, laissant Bossuet déchirer à belles dents la mémoire de ce grand pape en disant, comme il le fait, que ce droit véritable ou faux qu'il s'attribuait avec emphase sur l'île de Sardaigne il ne l'appuyait sur aucun titre qu'il pût avoir au tribut qu'il en exigeait ; qu'il ne rappelait qu'en termes vagues des droits surannés, obscurs, effacés de la mémoire des hommes, et qu'il prodiguait les menaces les plus terribles pour se créer des titres nouveaux (2) ; laissant, dis-je, Bossuet se livrer à ces invectives aussi injustes qu'insultantes, je m'attacherai seulement à combattre la conséquence qu'il

(1) « Gratias omnipotenti Deo referimus quod tua sublimitas, Beatum Petrum recognoscens, debitum honorem et reverentiam legato nostro, Populoniensi episcopo, exhibuit, etc. Præterea nolumus scientiam tuam latere nobis terram vestram a multis gentibus esse petitam, maxima servitia, si eam permitteremus invadi, fuisse promissa ; ita ut medietatem totius terræ nostro usui vellent relinquere, partemque alteram ad nostram fidelitatem sibi habere. Cumque hoc non solum a Nortmannis, et a Thuscis, ac Longobardis, sed etiam a quibusdam ultramontanis crebro ex nobis esset postulatum, nemini in ea re unquam assensum dare decrevimus donec, ad vos legatum nostrum mittentes, animum vestrum deprehenderemus. Igitur, quia devotionem B. Petro te habere in legato suo monstrasti, si eam sicut oportet servare volueris, non solum per nos nulli terram vestram vi ingrediendi licentia dabitur, sed etiam si quis attentaverit, et seculariter et spiritualiter prohibebitur a nobis ac repulsabitur. » Lib. VIII, epist. 10.

(2) Bossuet, loc. cit., in fine cap. 13.

déduit des paroles que nous lisons de ce pape dans la dernière des deux lettres citées. Car, comme Grégoire y écrivait que, si ces insulaires persévéraient constamment dans le dévouement qu'ils montraient à l'église romaine, il ne permettrait pas que leur terre fût envahie par qui que ce fût, Bossuet raisonne ainsi là-dessus : « Que serait-il donc arrivé si « ces insulaires avaient refusé à Grégoire ce qu'il leur de- « mandait? Certainement ils seraient devenus la proie de « leurs ennemis. Devait-il donc attacher un tel prix à ce « tribut à payer à l'église romaine, que pour cette seule rai- « son il permît, lui pasteur, aux loups ravissants d'envahir « cette île et d'en dévorer les malheureux habitants (1)? » C'est ainsi que cet écrivain cherche à deviner ce qu'aurait fait Grégoire VII, pour trouver l'occasion de le censurer. Mais qu'aurait fait Grégoire VII si le peuple de Sardaigne avait refusé de faire ce qu'il demandait de lui, c'est ce que ni Bossuet ni personne au monde ne saurait savoir. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que, si après avoir reconnu ce droit sur leur île de l'église romaine, tel que Grégoire le leur avait imposé par ses légats, ces insulaires avaient refusé de le reconnaître et de faire acte de soumission, Grégoire, en permettant à quelque prince chrétien d'envahir leur île et de se l'assujettir, ne les aurait pas livrés comme des agneaux entre les dents des loups, mais les aurait domptés et punis comme des rebelles. Si d'ailleurs Grégoire, en ne leur demandant pas autre chose que l'obéissance filiale que doivent tous les chrétiens au pasteur suprême de l'Église, s'était vu refuser par ces insulaires une si juste demande, et qu'en conséquence il eût permis à un autre peuple plus religieux de se les assujettir, bien loin de livrer les brebis aux loups, il aurait expulsé les loups du bercail, pour y former un troupeau plus docile à la voix du pasteur. Mais cessons de perdre le temps à rechercher les

(1) « Quid si denegaverint quæ Gregorius postulabat? Nempe hostibus prædæ erunt. Tantine erat tributum romanæ Ecclesiæ persolvendum ut propter eam causam miseros insulanos, data licentia, lupis pastor exponeret? » Bossuet, loc. cit.

suites d'un événement conditionnel, qui pourrait renverser toutes nos conjectures.

§ XV.

EXAMEN DE LA QUESTION SI GRÉGOIRE VII A CHERCHÉ A SOUMETTRE A SON DOMAINE TEMPOREL LE ROYAUME DE HONGRIE ET LES AUTRES ÉTATS DE LA CHRÉTIENTÉ.

Sommaire.

1. Le royaume de Hongrie fut placé par le roi saint Étienne Ier sous la protection et la tutelle de saint Pierre et de l'église romaine. Les rois de Hongrie se sont crus pour cette raison assujettis au domaine temporel de cette église.
2. C'est injustement que Bossuet fait à Grégoire VII un sujet de reproche d'avoir rappelé dans une de ses lettres à Salomon, roi de Hongrie, cet antique droit de l'église romaine, en reprenant ce prince de ce qu'il s'était fait tributaire du roi de Germanie. Manière artificieuse autant qu'embarrassée dont Bossuet présente ce fait de Salomon.
3. Quelques mots sur André, père de Salomon, sur le duc Béla, frère d'André, et sur la victoire que gagna celui-ci contre l'empereur Henri, père de Henri IV, roi de Germanie.
4. Mariage de Salomon avec la fille de l'empereur Henri; son couronnement; discorde entre le roi André et le duc Béla. Mort d'André et élévation de Béla au trône de Hongrie. Le roi Salomon est rétabli sur le trône après la mort de Béla. Ses démêlés avec Geisa, fils de Béla. Geisa monte sur le trône après en avoir fait descendre Salomon.
5. Recours de Salomon à Henri IV, dont il rend tributaire le royaume de Hongrie, et vains efforts de Henri pour rétablir ce prince sur le trône.
6. Juste reproche qu'adresse Grégoire au roi Salomon pour avoir assujetti le royaume de Hongrie à celui de Germanie. Piété de Geisa et sa vénération pour le saint-siége. Extrême douceur de Grégoire VII à l'égard de Salomon.
7. Le droit que Grégoire déclarait avoir sur le royaume de Hongrie fut reconnu par Geisa et par Ladislas, deux princes remplis de piété. En quoi consistait ce droit de seigneurie que Grégoire prétendait avoir sur la Hongrie.
8. En quoi consistait l'obéissance prêtée à l'église romaine par le roi Ladislas et dont Grégoire se tint content.
9. L'application de Grégoire à ménager la paix entre des princes unis par le sang interprétée en mauvaise part par Bossuet.
10. Le fait de Démétrius, roi de Russie, altéré par Bossuet. Intentions louables qu'avait Grégoire en recevant sous la protection de saint Pierre le royaume de Russie.
11. La faveur qu'accordaient les papes aux princes qui se soumettaient à l'autorité du saint-siége contre ceux qui tentaient d'envahir leurs États justifiée contre les interprétations forcées de Bossuet.
12. Grégoire n'était pas exempt des défauts qui tiennent à l'humanité; mais il était ferme dans la poursuite du juste et de l'honnête. Calomnies des hérétiques contre ce saint pape.

1. Enfin Bossuet, après nous avoir fait parcourir une grande partie des États de la chrétienté, pour nous convaincre, pense-t-il,

des artifices qu'aurait employés Grégoire en vue de les soumettre à sa domination temporelle, nous fait arriver en Hongrie, et moins il trouve ici de quoi appuyer ses prétentions, plus il fait d'étalage. Que le royaume de Hongrie ait été offert au prince des apôtres et placé sous le patronage de l'église romaine par le saint roi Étienne, le premier de ce nom qui ait porté dans ces contrées le titre de roi, c'est ce qui est attesté non-seulement par Grégoire VII, mais encore par les actes de ce saint monarque et dans sa vie écrite par l'évêque Cartuizius et rapportée par Surius (1), et qui en outre a été reconnu par les rois même de Hongrie ses successeurs. André, roi de Hongrie, a fait en particulier cet aveu dans sa lettre au cardinal de Palestrine, légat de Grégoire IX, où il dit du saint roi Étienne « qu'il ne voulut pas s'asseoir de sa propre autorité sur le « trône royal, mais qu'il reçut son diadème du vicaire de « Jésus-Christ, successeur de saint Pierre, à la suite d'une ré« vélation faite au souverain pontife (2). » Ladislas, autre roi de Hongrie, fit un semblable aveu en 1279, dans son manifeste adressé à tout le monde chrétien, où il dit de saint Étienne que « ce prince, pour faire voir que la pri« mauté de la foi réside dans la sainte église romaine, mérita « d'obtenir, par suite d'une révélation divine, le diadème « royal des mains de cette même église romaine, mère et maî« tresse de tous les chrétiens (3). » Non-seulement donc le fait de saint Étienne, roi de Hongrie, était notoire et célèbre

(1) Surius, tom. IV, in Vita S. Stephani, Hung. regis.

(2) « Hunc regem sanctæ et recolendæ memoriæ intelligimus beatissimum Stephanum, gentis Hungariæ primum regem, qui ad regni solium propria auctoritate noluit sublimari, sciens scriptum quod nemo assumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo; et ideo non a quolibet, sed a vicario Jesu Christi et Petri Beatissimi successore per revelationem divinam summo pontifici factam assumpsit regni diadema. » Epist. Andreæ, reg. Hung., ad Jacobum Prænestinum, apud Raynald., tom. XIII Annal., ann. 1233, num. 51.

(3) « Et ut principatum fidei in sacrosancta romana Ecclesia consistere... demonstraret, non a se vel ab alio, sed ab eadem romana Ecclesia, matre omnium et magistra, regni diadema, revelatione divina, meruit obtinere, ut ab ea quasi quodam capite principali dona sua in omne corpus diffunderet lux divina, et exsortem mysterii se intelligeret esse divini qui a Petri soliditate recederet deviando. » Epist. Ladisl., reg. Hung., ad omnes Christi fideles, apud Raynald., tom. XIV Annal., ad ann. 1279, n. 31.

dans la mémoire des hommes, mais encore les rois successeurs d'Étienne se reconnaissaient, en conséquence de ce fait, soumis temporellement à l'église romaine; c'est de cette église qu'ils recevaient la règle à suivre pour l'administration de leur royaume, et qu'ils juraient d'observer (1).

2. Et cependant Bossuet blâme Grégoire de ce que, écrivant à Salomon, roi de Hongrie, qui, au préjudice du droit de l'église romaine, s'était fait tributaire de Henri, roi de Germanie, ce pape remettait sous les yeux du prince le fait du saint roi Étienne, qui avait offert son royaume, avec tous ses droits et toute sa puissance, au prince des apôtres, et de ce qu'il lui rappelait que l'empereur Henri, deuxième de ce nom parmi les rois de Germanie, après avoir soumis ce royaume pour l'honneur de saint Pierre, avait envoyé au tombeau du saint apôtre la lance et la couronne des rois de cette nation, en reconnaissance des droits qu'avait l'église romaine sur ce même royaume (2). Pour donner ensuite quelque vraisemblance à son reproche, il confond artificieusement plusieurs choses ensemble, et dit que Salomon, roi de Hongrie, ayant été couronné par l'ordre du roi André, son père, avec le consentement de tous les ordres de l'État, et puis détrôné après la mort de son père à cause de la faiblesse de son âge, et rétabli encore plusieurs fois sur le trône par la faveur de Henri, dont il avait épousé la sœur Judith, ou Sophie, comme d'autres l'appellent, rendit le royaume de Hongrie tributaire de cet empereur, et là-dessus il fait cette réflexion, que Grégoire fit un crime à cet infortuné prince de ce que la nécessité l'avait forcé de faire (3). C'est ainsi qu'il prend à cœur de

(1) Vide Raynald., ad ann. 1233, n. 52, et ad ann. 1279, n. 32 et seq.

(2) « Nam, sicut a majoribus patriæ tuæ cognoscere potes, regnum Hungariæ sanctæ romanæ Ecclesiæ proprium est, a rege Stephano olim beato Petro cum omni jure et potestate sua oblatum et devote traditum. Præterea Henricus, piæ memoriæ imperator, ad honorem sancti Petri regnum illud expugnans, victo rege et facta victoria, ad corpus B. Petri lanceam coronamque transmisit, et pro gloria triumphi sui illuc regni direxit insignia quo principatum dignitatis ejus attinere cognovit. » Lib. II, epist. 13.

(3) « Salomon Hungariæ rex infans Andreæ patris jussu atque omnium ordinum plausu rite coronatus : mox patre mortuo propter infantiam pulsus, ac per Henricum IV imperatorem sæpe regno restitutus, eidem Henrico Hungariam fecit tributariam. Id necessitate gestum, Gregorius regi crimini vertit. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib. IV (al. 1, sect. 1), cap. 14.

justifier ce prince malavisé, pour pouvoir accuser Grégoire d'injustice et d'indiscrétion dans le reproche qu'il fit à ce prince d'avoir assujetti son royaume à celui de Germanie.

3. Mais le fait se passa bien autrement que Bossuet ne le raconte ici sans appuyer ses assertions sur aucune preuve. Lorsque Salomon, roi de Hongrie, était encore enfant, il ne fut pas chassé du trône après la mort de son père, mais du vivant même de son père, qui, ayant été vaincu en bataille rangée par son frère Béla, duc des Hongrois, fut contraint de lui céder la royauté, et mourut peu après sa défaite; et après que Salomon eut atteint l'âge viril, son père était mort lorsqu'il fut lui-même chassé du trône, comme cela se prouve par les archives de Hongrie, recueillies par Jean de Thurocz, écrivain dont Trithémius parle avec éloge (1) dans la Chronique de Hongrie dont il est l'auteur (2). Mais pour éclaircir davantage le fait en question disons avant tout qu'André, père de Salomon, étant monté sur le trône de Hongrie en 1047, rappela de Pologne son frère Béla, prince aussi pieux que vaillant, et partagea son royaume avec lui, de manière à en retenir les deux tiers comme apanage de sa couronne, et à lui en céder l'autre tiers en propriété avec le titre et l'autorité de duc (3). Béla avait contracté une étroite alliance avec le duc de Pologne, dont il avait épousé la fille, mère de Geisa et de Ladislas, qui dans la suite se succédèrent l'un à l'autre sur le trône de Pologne. Pendant plusieurs années les deux frères restèrent parfaitement unis, et André fut puissamment secondé par Béla dans plusieurs guerres qu'il eut à soutenir et dont il sortit victorieux, particulièrement dans ses guerres contre l'empereur Henri II, père de Henri IV, roi de Germanie, qui, étant entré en Hongrie, fut défait par l'habileté du frère du roi; celui-ci, en effet, ayant resserré l'armée allemande dans des

(1) Trithemius, *de Scriptor. eccles.*

(2) Chronica Hungarorum, part. 2, cap. 44.

(3) « Post hæc autem rex et frater ejus Bela, habito consilio, diviserunt regnum in tres partes, quarum duæ in proprietatem regiæ majestatis suæ manserunt, tertia vero pars in proprietatem ducis est collata. » Joannes Thurocius, in Chronic. Hungar., part. 2, cap. 42.

gorges étroites, où elle ne pouvait s'approvisionner, força l'empereur de lui demander la paix plutôt que de périr avec toute son armée, en lui promettant, ainsi qu'au roi son frère, que, s'ils lui fournissaient des subsistances et le laissaient s'en retourner en Germanie, il ne porterait plus ses armes dans leur pays, soit contre le roi André, soit contre ses successeurs; et que de plus il donnerait sa fille en mariage à Salomon, fils de ce roi, qui était encore enfant (1).

4. La paix ayant été conclue à ces conditions, que l'empereur confirma même par serment, la nouvelle alliance formée entre le roi André et l'empereur et l'amour que ce roi portait à son fils lui firent oublier les obligations qu'il avait à son frère, et en faisant couronner roi de toute la Hongrie son jeune fils il n'excepta pas même la partie du royaume qu'il avait donnée en propriété à son frère Béla (2). Telle fut la raison de la mésintelligence qui éclata entre les deux frères, comme des deux partis qui se formèrent parmi les Hongrois, les uns faisant entendre au roi que Salomon ne pourrait monter sur le trône tant que Béla serait vivant, les autres pressant Béla de venger ses injures et de s'emparer de la royauté. Les deux frères s'aigrissant tous les jours de plus en plus l'un contre l'autre, Béla, qui craignait quelque piége de son frère André, se retira en Pologne chez son beau-père avec toute sa famille. Alors André, dans la crainte que son frère, aidé des Polonais, ne lui fît la guerre en Hongrie, mit en sûreté le jeune roi son fils en le confiant à l'empereur son beau-père; et, ayant reçu de ce dernier de nombreuses troupes d'Allemands avec des chefs expérimentés à leur tête, il se tint prêt pour une vigoureuse défense; mais Béla, étant entré en Hongrie avec l'armée polonaise, sans s'effrayer de la grande supériorité des forces que son frère avait à lui opposer, lui livra une sanglante bataille, qu'il gagna en le faisant lui-même prisonnier; puis, comme celui-ci, après s'être échappé de sa prison, mourut dans sa fuite même, le prince vainqueur

(4) Chronic. Hungar., part. 2, cap. 43.
(5) Chronic. Hungar., loc. cit., cap 44.

fut couronné sans obstacle et sacré roi de Hongrie (1). Béla mourut à son tour trois ans après, prince généralement loué par les historiens hongrois pour sa valeur, sa prudence et sa piété. Salomon, qui se trouvait encore près de l'empereur, son beau-père, profita de cette occasion pour le prier de le rétablir sur le trône ; et ayant obtenu de lui une armée nombreuse d'Allemands et d'Italiens, il fit son entrée en Hongrie, et bientôt, comme Geisa et Ladislas, fils du feu roi, se trouvaient hors d'état de lui résister et qu'ils se réfugièrent en Pologne, il redevint maître, comme la première fois, du royaume entier (2). Cependant Geisa rentra en Hongrie peu de temps après avec les renforts qu'il avait reçus de la Pologne ; de sorte que les évêques et les grands, craignant que les deux princes ennemis, quoique cousins, ne se fissent une guerre longue et funeste, s'entremirent pour la paix, qui se conclut en effet à la grande satisfaction du peuple hongrois et au grand avantage de tout le royaume. Dans la suite le prince Geisa fut chargé pendant plusieurs années, avec le consentement de Salomon, de conduire à la guerre les troupes hongroises ; il remporta par sa valeur d'éclatantes victoires sur les Bohémiens (3), comme sur le peuple de Cumane, nation belliqueuse et barbare, et encore idolâtre ; tellement que le roi, lui enviant sa gloire et l'amour que lui portaient les Hongrois, essaya plus d'une fois, par suite des mauvais conseils qui lui furent donnés, de lui enlever son duché ou même de lui ôter la vie (4). Mais Geisa, s'étant aperçu des piéges que lui tendait le roi, sut le prévenir en se mettant à la tête d'une armée avec laquelle il s'avança contre lui, et l'ayant défait et mis en fuite au bout de peu de jours, il le mit dans la nécessité de quitter le royaume ; puis il fut proclamé roi à sa place, du consentement et aux vives acclamations de la nation entière (5).

(1) Chronic. Hungar., part. 2, cap. 44 et 48 ; Petrus Ranzanus, Epitome rer. hungaric., indice 10.
(2) Joannes Thurocius, in Chronic. Hungar., part. 2, cap. 47.
(3) Chronic. Hungar., part. 2, cap. 49 et 50 ; Ranzanus, Epitom. rer. hungar., indice 10.
(4) Ranzanus, loc. cit.
(5) Chronic. Hungar., part. 2, cap. 52 ; Ranzan., loc. cit.

5. Ce fut alors que Salomon eut recours à Henri IV, roi de Germanie, son allié, qui avait succédé à l'empereur Henri II, et qu'il lui offrit de constituer le royaume de Hongrie son tributaire s'il l'aidait à le recouvrer. Mais il n'est pas vrai que Salomon fût enfant à cette époque; il n'est pas vrai non plus que Henri IV l'ait rétabli plusieurs fois dans sa royauté. Lambert d'Aschaffembourg, écrivain très-exact et très-élégant de ces temps dits de barbarie, raconte à la vérité que Henri IV se disposa à marcher contre la Hongrie avec une armée qu'il avait levée à la hâte sur les instances de Salomon et sur l'offre que lui faisait ce prince, expulsé de ce royaume, de lui en abandonner une partie; mais il ajoute aussi que ce roi, se trouvant menacé d'une guerre plus sérieuse par le roi d'Angleterre, renonça à cette entreprise (1). Il dit bien que Salomon fit de nouvelles instances par ses envoyés auprès du roi de Germanie, en lui rappelant leur alliance réciproquo et le temps de son enfance qu'il avait passé avec lui lorsque son père l'avait envoyé en Germanie auprès de son beau-père, et en lui donnant douze otages en gage de la sincérité de ses promesses; qu'il lui promettait de reconnaître tenir son royaume de lui à titre de fief, de se faire son tributaire et de lui abandonner six des plus fortes places de la Hongrie; que Henri leva en conséquence une armée, composée de troupes mercenaires, qu'il fit marcher contre la Hongrie, après avoir vainement sollicité les seigneurs d'Allemagne de se joindre à lui pour cette entreprise. Mais il ajoute aussi que, Geisa ayant dévasté le pays dans toute l'étendue que l'armée ennemie avait à traverser, l'armée de Henri fut bientôt assaillie par la faim et par le manque absolu de toutes choses; ce qui força Henri à reprendre le chemin de l'Allemagne plus promptement qu'il n'en était venu, sans avoir pu rien faire pour son beau-frère (2). Et nous ne voyons plus après cela que Salomon ait recouvré son royaume, puisque Geisa eut pour successeur son frère Ladislas, et celui-ci Coloman (3),

(1) Lambertus Schafnab., *de rebus germanic.*, ad ann. 1054.
(2) Ibidem, ad ann. 1074.
(3) Petrus Ranzan., Epitom. rer. hungar., indice 11.

après avoir occupé le trône l'espace de dix-neuf ans (1).

6. Ce fut dans la circonstance que nous venons de dire que Grégoire VII écrivit à Salomon la lettre citée par Bossuet et dans laquelle il reprit sévèrement ce prince d'avoir offert de rendre tributaire du roi de Germanie le royaume de Hongrie, que le saint roi Étienne avait placé sous la tutelle de l'église romaine. Il écrivit aussi à Geisa pour lui rappeler que ce même royaume ne devait être assujetti qu'à la sainte église romaine, mère commune de tous les chrétiens, et que son cousin Salomon, pour avoir voulu tenir ce royaume à titre de fief du roi de Germanie, avait vu ses projets renversés par la volonté divine (2). Il répéta la même chose à ce prince dans une autre lettre, en lui disant que Dieu, pour punir le roi Salomon d'avoir, au mépris de sa noble dépendance du prince des apôtres, soumis sa couronne au roi de Germanie, avait vengé cette injure en lui transférant à lui-même la puissance royale (3). Ici, sans nous arrêter à la critique maligne que Bossuet, suivant sa coutume, se permet de faire de ces paroles de Grégoire VII, présentons une réflexion qui prouvera de plus en plus l'extrême désintéressement de ce grand pape, sa douceur inaltérable et le désir qu'il entretenait en lui-même de procurer la paix et la concorde entre les souverains. Quoique ce fût du consentement de toute la nation que Geisa fut élevé sur le trône de Hongrie, que son père Béla avait occupé avant lui; quoique ce prince fît briller dans sa personne toutes les vertus chrétiennes; qu'il ait été loué par tous les écrivains hongrois, qui l'appellent du nom de grand (4), et qu'il ait été comblé d'éloges par Grégoire lui-

(1) Idem ibid., indice 12.

(2) « Quod quia consanguineus tuus a rege teutonico, non a romano pontifice usurpative obtinuit, dominium ejus, ut credimus, divinum judicium impedivit. » Lib. II, epist. 63.

(3) « Verum ubi contempto nobili dominio B. Petri apostolorum principis, cujus regnum esse prudentiam tuam latere non credimus, rex subdidit se Teutonico regi, et reguli nomen obtinuit, Dominus autem injuriam suo illatam principi prævidens, potestatem regni suo ad te judicio transtulit. » Lib. II, epist. 70.

(4) « Regiam dignitatem Geisa adeptus est. Fuit is vir christianissimus, ideoque Evangelii zelator præcipuus... ob virtutes multas, quibus fuit eximie præditus... regem magnum ipsum Hungari cognominaverunt. » Petrus Ranzan., Epit. rer. hung., indice 10, in fine.

même sur ce que les récits publics lui avaient appris de sa piété (1) ; enfin, quoique Geisa fût rempli de soumission et de dévouement pour le saint-siége, comme le reconnaît ce même pape (2), ce pape cependant ne lui donnait pas le titre de roi, mais seulement celui de duc, et il se fit médiateur entre lui et Salomon pour réconcilier ces deux princes l'un avec l'autre, pour rétablir entre eux deux une union durable, pour remettre ce royaume dans son premier état, en attribuant à Salomon la royauté et à Geisa le duché seulement de Hongrie (3). Nous nous persuaderons sans peine, d'après cela, que ce furent ces saints avertissements donnés à Geisa par Grégoire qui firent prendre à ce prince la résolution de rendre le trône à Salomon, résolution qu'il aurait effectuée s'il n'avait été prévenu par la mort (4). On peut voir par là combien ce pape était enclin à la douceur, combien il était porté à la paix, combien il aimait l'équité, combien il tenait strictement à l'observation de la justice, puisqu'il ne refusait pas ses bons offices à un prince qui avait porté une grave atteinte à l'autorité et aux droits du saint-siége, pour le faire remonter sur le trône, sans s'arrêter à considérer que celui qui occupait ce trône à sa place savait reconnaître et respecter ces mêmes droits. On voit encore par là que jamais il n'aurait reproché à Salomon d'avoir soustrait son royaume à la juridiction de l'église romaine, en offrant au roi de Germanie de le rendre son tributaire, s'il n'avait eu des raisons prépondérantes pour lui adresser ce reproche.

7. Mais, sans nous occuper davantage de ce que fit en cette

(1) « Multa quippe bona de te mihi relata sunt, atque ex tuis actibus honesta fama ad nos usque pervenit. » Lib. II, epist. 63.

(2) « Visis litteris tuis, laudabilem devotionis tuæ professionem cognovimus, in qua cor et animum tuum erga reverentiam apostolicæ sedis inflammatum esse intelleximus. » Lib. II, epist. 54.

(3) « Unde nobis cura est et cordi pia sollicitudo inhæret quatenus inter te et consanguineum tuum Salomonem regem faciamus pacem, si possumus, ut, justitia utrimque servata, sufficiat unicuique quod suum est, terminum justitiæ non transeat, metam bonæ consuetudinis non excedat, sicque fiat in pace nobilissimum regnum Hungariæ, etc. » Lib. II, epist. 70.

(4) Joan. Thurocius, Chronic. hung., part. 2, cap. 55; Petrus Ranzanus, Epit. rer. hungaric., indice 10.

circonstance un prince aussi imprudent et aussi mal conseillé que l'était Salomon, il nous suffit que le haut domaine du saint-siége sur le royaume de Hongrie ait été reconnu par le pieux prince Geisa et par son frère Ladislas, son successeur, autre prince non moins célèbre par sa sainteté parmi le peuple hongrois et qui n'accepta le trône que malgré lui, en s'y laissant traîner plutôt que porter (1). Et puisque ce domaine que Grégoire soutenait lui appartenir sur la Hongrie déplaît si fort à Bossuet, expliquons maintenant en quoi il consistait et quels avantages Grégoire prétendait obtenir à ce titre. Nous dirons donc que ce domaine n'emportait point avec lui l'idée d'une domination temporelle ou qui rendît les princes de ces États vassaux temporels de l'église romaine, mais plutôt l'idée d'un domaine spirituel et paternel, qui assurait leur indépendance à l'égard de toute autre puissance temporelle, les mettait sous la protection du prince des apôtres et les défendait avec les armes spirituelles sans rien leur faire perdre de la souveraineté qui leur était propre. C'est ce qu'explique clairement Grégoire dans sa lettre à Geisa, où il l'exhorte à *faire la paix avec le roi Salomon, afin d'assurer la tranquillité à ce florissant royaume de Hongrie, qui* (notons bien ces paroles) ***s'était toujours jusque-là soutenu par lui-même, et pour que le pays eût comme auparavant un roi, et non pas seulement un roitelet*** (2). Ainsi donc, selon Grégoire, le domaine du saint-siége sur ce royaume ne l'empêchait pas de se soutenir par lui-même, c'est-à-dire de ne dépendre temporellement d'aucune autre puissance. Au lieu que, si le roi se faisait tributaire d'un autre prince temporel, dès lors il n'était plus qu'un roitelet, et perdait sa dignité de souverain, qu'il aurait conservée en se maintenant sous le domaine du saint-siége. Il est donc vrai que ce domaine apostolique ne faisait rien perdre de leur souveraineté aux princes qui trouvaient bon de s'y soumettre.

8. Que tels fussent les sentiments de Grégoire, c'est ce que nous pouvons encore prouver par la chose même qu'il préten-

(1) Joannes Thurocius, Chronic. Hungar., part. 2, cap. 56; Ranzanus, Epit. rer. hungar., indice 10.

(2) « Sicque fiat in pace nobilissimum regnum Hungariæ, quod hactenus per se principaliter viguit, ut rex ibi, non regulus fiat. » Epist. 70, lib. II.

dait lui être due en vertu de ce domaine et qui se bornait à des actes d'une soumission religieuse et d'une obéissance filiale. Écrivant, en 1079, à Ladislas, roi de Hongrie, successeur, avons-nous dit, de Geisa, en comblant d'éloges le pieux empressement de ce prince à *servir les intérêts de saint Pierre, comme doit le faire tout prince religieux, et à obéir au pontife romain comme un fils à son père* (1), il ne lui demande pas d'autre soumission que celle-là, content de cette fidélité commandée par la religion et de cette obéissance filiale que le prince lui avait gardée. Maintenant que Bossuet dise tant qu'il lui plaira que Grégoire exhortait les souverains à lui faire don de leurs royaumes; qu'il abusait, pour étendre sa juridiction temporelle et pour se rendre maître de tous les États, des expressions mêmes consacrées pour foudroyer les hérésies et extirper les vices de l'empire de Jésus-Christ; qu'il s'était formé l'idée d'une monarchie temporelle étendue à tout l'univers, qui, jointe à la spirituelle, aurait fait de sa puissance un colosse dont la réalisation est incompatible avec l'état de l'humanité (2) : nous le laisserons déblatérer ainsi à son gré contre ce saint pape, en donnant à ses paroles un sens qu'elles n'avaient pas pour trouver l'occasion de les blâmer, et nous abandonnerons à nos lecteurs le soin de juger si c'est à tort ou à raison qu'il s'élève si âprement contre lui.

9. En attendant, contentons-nous d'observer avec combien peu de bonne foi, faisant la revue d'autres États de l'Europe, il ose avancer que, s'il survenait quelque différend entre des frères au sujet du partage de quelque royaume ou de quelque province, comme il arriva pour le comté de Barcelonne, Grégoire promettait son assistance à celui des contendants qui se mettrait sous la dépendance du saint-siége (3), comme si ce pape eût pris à tâche de profiter de semblables divisions pour accroître son domaine temporel, tandis qu'il est certain qu'il chercha uniquement à faire cesser la discorde qui avait éclaté entre les

(1) « Sicut fidelium tuorum crebra relatione cognovimus... excellentia tua ad serviendum Beato Petro, quemadmodum religiosa potestas debet, et ad obediendum nobis, ut liberalem filium decet, toto affectu et cordis intentione parata est. » Lib. vi, epist. 29.

(2) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. iv (al. lib. 1, sect. 1), cap. 14.

(3) Bossuet, loc. cit.

deux frères dont il s'agit, puisqu'il eut soin d'écrire à l'évêque de Girone d'arranger le différend entre ces princes en se servant de l'intermédiaire de quelques gens de bien, et de rétablir la paix entre eux, en menaçant de l'excommunication celui qui repousserait ce charitable avertissement et qui persévérerait dans ses sentiments de haine, et en promettant sa faveur et l'invincible assistance de saint Pierre à celui, au contraire, qui défèrerait humblement à ses exhortations (1). Est-ce donc profiter des divisions des princes pour étendre son domaine à leurs dépens que de promettre son assistance et sa faveur à celui qui obéira au saint-siége, en consentant à la paix et en déposant ses sentiments de haine à l'égard de son frère? Mais Grégoire, objectera-t-on peut-être, promettait ici sa faveur et son assistance dans la poursuite d'un héritage à celui des deux frères qui lui prêterait obéissance; l'intention de ce pape était donc, sous prétexte de procurer la paix entre les deux, de soumettre à sa propre juridiction l'un ou l'autre des deux contendants. Cette conséquence serait juste si l'obéissance exigée par Grégoire avait un autre objet que le rétablissement de la paix, qu'il cherchait d'ailleurs à procurer entre ces princes par les moyens les plus propres à la rendre durable. Mais on voit clairement, par la lettre déjà citée de ce pape à l'évêque de Girone (2), qu'il n'avait pas d'autre intention que celle que nous venons de dire en promettant, comme il le faisait, sa faveur et son assistance à celui des deux qui obéirait à ses avertissements en se réconciliant avec son frère et en déposant sa haine à son égard, quelle que fût l'obstination de ce dernier à garder son ressentiment et à résister à ce même conseil. Or, est-il rien qui convienne mieux à un pape que

(1) Epist. Gregorii ad Berengarium, Gerundensem episcopum, lib. vi, epist. 16.

(2) « Porro hoc illis debes similiter inculcare, quia, si nobis inobedientes exstiterint et in fraterno odio remanere diabolo instigante maluerint, illi quidem, cujus culpa vel superbia pax ista remanserit, gratiam sancti Petri auferimus, eumque sicut membrum diaboli desolatoremque christianæ religionis cum omnibus fautoribus suis festinabimus a communione christianæ societatis abscindere... alteri vero, qui humiliter paci consenserit, debitamque obedientiam apostolicæ sedi exbibuerit, statuemus ex gratia sancti Petri inexpugnabile apostolici favoris auxilium, eumque, sicut filium sanctæ romanæ Ecclesiæ condecet, ad obtinendam hæreditatem dignitatemque paternam modis omnibus procurabimus adjuvare. » Epist. cit.

de procurer la paix et la concorde à des princes étroitement liés par le sang en menaçant d'atteindre de ses armes spirituelles ceux qui s'y refuseraient sans raison et en promettant sa faveur et son assistance à ceux qui s'y prêteraient de bonne grâce? Eh bien, cet acte de zèle apostolique n'est aux yeux de Bossuet qu'une prétention à la domination universelle.

10. Mais qu'y a-t-il dans ce pape qu'il n'interprète en mal? Il dit de lui qu'il accepta l'hommage que Démétrius, roi de Russie, quoique détrôné par son propre frère, lui fit de sa couronne, en prêtant à saint Pierre serment de fidélité (1); or, cela n'est pas exact : il devait dire que le fils du roi Démétrius étant venu à Rome pria instamment Grégoire de lui permettre de recevoir de ses mains, comme de celles de saint Pierre lui-même, et en lui promettant fidélité, la royauté que son père voulait lui transmettre en héritage, en lui assurant que cette demande qu'il lui faisait serait approuvée et ratifiée par son père lui-même; et que Grégoire, ayant égard à ce consentement présumé du père, aussi bien qu'au désir empressé du fils, avait cru devoir y condescendre, en mettant entre les mains du jeune prince les rênes pour ainsi dire de ce royaume, comme de la part du prince des apôtres. Voilà ce que dit Grégoire dans sa lettre à Démétrius (2). Si Bossuet trouve en cela quelque chose à reprendre, qu'il en adresse le reproche non à Grégoire VII, mais au fils de Démétrius et à Démétrius lui-même, qui demandait à tenir sa couronne de Russie des mains du prince des apôtres et à lui prêter fidélité. Que s'il veut pénétrer dans les intentions de Grégoire, il trouvera qu'en accordant à ces princes ce qu'ils lui demandaient il n'en avait que de très-saintes et de très-louables, puisqu'il le leur accorda non pour exiger d'eux quelque tribut ou pour exercer sur eux sa domi-

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. IV (al. lib. I, sect. 1), cap. 14.

(2) « Filius vester limina apostolorum visitans ad nos venit, et quod regnum illud dono Sancti Petri per manus nostras vellet obtinere, eidem Beato Petro apostolorum principi debita fidelitate exhibita, devotis precibus postulavit, indubitanter asseverans illam suam petitionem vestro consensu ratam fore ac stabilem, si apostolicæ auctoritatis gratia ac numine donaretur; cujus votis et petitionibus, quod justa videbantur, assensum præbuimus, etc. » Epist. 74, lib. II.

nation, mais uniquement pour que l'intercession de saint Pierre leur obtînt de Dieu la conservation de ce royaume, et qu'ils le gouvernassent en paix et avec honneur jusqu'à la fin de leur vie, ou en attendant qu'ils reçussent de Dieu, par l'intercession de ce même saint, la gloire éternelle pour récompense (1).

11. Accordons pourtant à Bossuet que les rois donnaient à leurs trônes un solide appui en prétendant tenir leur royauté du saint-siége. Accordons-lui que ces rois se trouvaient défendus par les armes spirituelles du chef de l'Église lorsqu'ils venaient à être attaqués ou inquiétés par d'autres princes, et que Vezelin en particulier, pour avoir pris les armes contre le roi de Dalmatie, qui tenait du saint-siége le trône qu'il occupait, encourut de la part de ce même pape les menaces les plus sévères (2). Mais aussi nous ne pouvons trouver mauvais que les papes aient prêté un tel appui à des souverains qui avaient mis leurs États sous la protection de saint Pierre, et nous ne pensons pas que s'opposer par l'emploi des armes spirituelles à ceux qui cherchaient à envahir ces mêmes États, placés sous une telle protection, soit un péché si grave qu'il mérite un blâme semblable à celui qu'inflige Bossuet tant à Grégoire VII qu'à ses successeurs, qui ont marché sur les traces de ce pontife. Nous croyons, au contraire, que toute personne sensée s'étonnera qu'un prélat catholique romain se soit avancé à écrire que les ducs, les comtes et les rois eux-mêmes se prêtaient à reconnaître l'autorité de l'église romaine bien moins encore pour se mettre eux et leur couronne sous sa protection que pour trouver dans le saint-siége un appui à leur cupidité et pour pouvoir impunément envahir les États de leurs voisins (3). Mais, comme il n'allègue aucune

(1) « Regni vestri gubernacula sibi ex parte B. Petri tradidimus, ea videlicet intentione atque desiderio charitatis ut Beatus Petrus vos, et regnum vestrum, omniaque vestra bona sua apud Deum intercessione custodiat, et cum omni pace, honore quoque, et gloria idem regnum usque in finem vitæ vestræ tenere vos faciat, et hujus militiæ finito cursu impetret vobis apud supernum regem gloriam sempiternam. » Epist. cit. ad Demetrium.

(2) Lib. VII, epist. 4.

(3) « Non ergo mirum si passim in servitium irent duces, comites, ipsi etiam reges, in sede apostolica suis rebus tutelam atque etiam, proh dolor! suæ cupiditati ad vicinos invadendos titulum quæsituri, etc. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib. IV (al. 1, sect. 1), cap. 14. in fine.

preuve qui puisse justifier une assertion aussi hardie, nous ne nous croyons pas obligé de la réfuter; nous dirons seulement qu'autant il lui serait difficile à lui-même de prouver la vérité de son assertion, autant il nous serait facile à nous de démontrer, les faits en main, que la protection accordée par le saint-siége aux princes qui se mettaient ainsi sous sa tutelle leur servait de frein pour se contenir dans les bornes de la modération et de l'équité et pour respecter les limites des États des autres princes, à moins que ceux-ci ne fussent des hérétiques ou des infidèles; car il est certain que, par rapport à ceux-là, les papes accordaient leur aide et leur protection aux princes qui entreprenaient de leur faire la guerre. Si cela déplaît à Bossuet, par la crainte qu'il aurait des clabauderies des protestants, qui, au nom de la douceur évangélique, demandent qu'on les laisse en paix et qu'on accorde l'impunité aux sectes même les plus dangereuses, nous ne savons vraiment qu'y faire; mais nous ne pouvons blâmer l'ancienne coutume de l'Église et l'ancienne législation des princes chrétiens, qui ne trouvaient pas de meilleur moyen de réduire les hérétiques au silence que de les expulser et de les extirper de leurs États.

12. Enfin, si nous avons entrepris de défendre Grégoire VII sur ce que lui impute l'auteur de la Défense, nous n'avons pas pour cela prétendu canoniser toutes ses paroles et tous ses actes, tellement qu'il n'y ait rien dans ce qu'il a fait ou écrit qui se ressente des imperfections de l'humanité. Nous savons qu'il porta fort haut l'autorité du prince des apôtres, qu'il se servit d'expressions très-vives pour qualifier son pouvoir, qu'il fut un défenseur rigide des droits de l'église romaine et que, loin de dissimuler les mouvements de son zèle, il signala avec liberté les fautes des grands, sans se mettre en peine d'encourir l'indignation de ces derniers. Que s'il se laissa quelquefois emporter par l'ardeur de son zèle ou par la fougue même de son caractère, on doit en faire la part de la faiblesse de l'humanité, et non pas condamner le fond même de la cause que soutenait ce pape pour quelques défauts de forme. Quiconque d'ailleurs examinera attentivement toute la suite de sa vie restera convaincu que, s'il laissait quelquefois éclater sa colère, il la modérait

aussitôt par les tempéraments que lui suggérait sa douceur. En un mot, tout l'excès qu'on pourrait lui reprocher, ce serait d'avoir été trop rigide observateur du juste et de l'honnête. Mais la rusticité des mœurs de l'époque à laquelle il fut appelé à gouverner l'Église réclamait impérieusement un pape d'une trempe semblable à la sienne. Les calomnies même dont les protestants ont poursuivi sa mémoire n'ont servi qu'à l'illustrer davantage, et ce serait peine superflue que de chercher à la défendre sur ce point après qu'une pareille tâche a été remplie par tant de célèbres écrivains. Un tel soin serait d'ailleurs étranger à mon plan, puisque l'auteur que je réfute est un catholique qui ne révoque point en doute la sainteté de ce pape, quoique, à vrai dire, cet aveu de sa part ne s'accorde guère avec le portrait qu'il nous en fait et qui serait plus propre à confirmer les reproches que lui adressent les protestants qu'à justifier la vénération et l'estime que lui conservent les catholiques. Mais il est temps d'en venir au dernier point qu'il nous reste à traiter dans ce livre, comme au plus important.

§ XVI.

EXAMEN DE LA QUESTION SI GRÉGOIRE VII A ÉTÉ LE PREMIER PAPE QUI AIT OSÉ FAIRE USAGE DU POUVOIR INDIRECT DE L'ÉGLISE SUR LE TEMPOREL DES PRINCES, ET SI CE MÊME POUVOIR A ÉTÉ EXERCÉ AVANT LUI PAR GRÉGOIRE II CONTRE LÉON L'ISAURIEN.

Sommaire.

1. Écrivains grecs qui reconnaissent que Grégoire II a dépouillé l'empereur Léon l'Isaurien de sa souveraineté sur Rome et sur l'Italie.
2. Accord des écrivains latins avec les Grecs sur ce point de l'histoire.
3. Raison frivole alléguée par quelques écrivains français pour accuser d'erreur ou de mensonge les écrivains grecs dans ce que disent ceux-ci de Grégoire II.
4. Les lettres de Grégoire II à Léon l'Isaurien ne prouvent nullement que ce pape ait pensé qu'il n'avait aucun pouvoir indirect sur le temporel des princes, ce pouvoir indirect n'étant pas temporel lui-même ni fondé sur des titres temporels.
5. Les passages objectés de Paul Diacre et d'Anastase ne contestent en aucune manière que Grégoire ait détourné les peuples d'Italie de payer le tribut à Léon l'Isaurien qnand il vit qu'il n'y avait plus qu'à désespérer de l'amendement de cet empereur.
6. Commencement et progrès de la persécution suscitée par Léon l'Isaurien

contre les saintes images, et conduite prudente tenue par Grégoire tant qu'il espéra l'amendement du prince et même après qu'il l'eut vu persister dans son hérésie.

7. On prouve la fausseté du sentiment que soutiennent contre Baronius les deux Pagi touchant l'époque des deux fameuses lettres adressées par Grégoire à l'empereur Léon.

8. Réponse au premier argument que font les deux Pagi en preuve de leur sentiment.

9. Réponse à leur second argument, et raisons qui démontrent que ces lettres furent écrites en 736, avant que Ravenne eût été occupée par les Lombards.

10. On marque le commencement de la persécution suscitée par Léon l'Isaurien contre les saintes images, et on justifie contre certains critiques le sentiment d'Antoine Pagi sur ce point.

11. On précise les époques des divers incidents de la persécution de Léon l'Isaurien contre les saintes images ainsi que des différents actes de Grégoire II qui eurent trait à cette persécution, et on explique le silence gardé par Paul Diacre et par Anastase sur le décret porté par Grégoire contre les saintes images.

12. On fait voir que Bossuet a tort de récuser le témoignage des écrivains grecs qui tendent à prouver que Grégoire II détacha Rome et l'Italie de l'obéissance et du tribut payé jusque-là par ces peuples à Léon l'Isaurien.

13. Autorité du témoignage de Théophane, et trois anachronismes commis par Bossuet en ce qui concerne cet historien.

14. On fait voir qu'il n'est pas vrai que Léon l'Isaurien ait faussement imputé à Grégoire de s'être insurgé contre l'empire grec, et on montre qu'en effet les Romains, déliés par le pape de leur devoir d'obéissance à ce prince, secouèrent le joug de son autorité; ce qui lui fit perdre Rome et les autres villes de l'Italie.

15. Grégoire II ne dépouilla pas Léon de tout l'empire, mais seulement d'une partie; quelles furent les raisons qui l'empêchèrent de lui enlever tout à fait l'empire, soit de l'Orient, soit de l'Occident.

16. Bossuet a tort d'inferer des actes de Grégoire III et des dates des lettres de cet autre pape indiquant les années de l'empire de Léon l'Isaurien, que Grégoire II n'avait pas dépouillé cet empereur de son autorité sur la ville de Rome. Exarchat de Ravenne et villes de la Pentapole donnés par Pépin au pape Étienne II.

17. Étienne II, Paul Ier et d'autres papes encore ont signé leurs diplômes d'après les années des empereurs grecs, quoiqu'ils eussent cessé alors de leur être temporellement assujettis. A quelle époque les papes ont-ils commencé à signer leurs diplômes d'après les années de leur pontificat? Concile romain portant la date du règne des rois lombards.

18. On ne peut pas inférer de ce que le pape Zacharie considéra comme empereur Constantin Copronyme que Léon, père de ce dernier prince, n'eût pas été destitué de son autorité sur les Romains.

1. Quoiqu'il importe peu pour la vérité du sentiment dont nous avons entrepris la défense que Grégoire VII ait été le premier ou non à le mettre en pratique, puisque le fait lui-même s'appuie ici sur le droit, comme sur le consentement universel des écrivains catholiques, et qu'on ne démontrera jamais, pas plus que ne l'a fait ni ne l'a pu faire Bossuet lui-même, que ce

pape n'eût pas le droit d'en venir à cette exécution ; comme cependant on accuse encore ce même pape d'innovation en ce point, en le présentant comme coupable d'avoir donné le premier un funeste exemple, j'ai jugé à propos de le laver aussi de ce nouveau reproche. Dans la question du pouvoir indirect des papes sur le temporel des princes, l'histoire ecclésiastique nous offre le fait si remarquable et si célèbre du saint pape Grégoire II, qui, vers l'an 730, c'est-à-dire à peu près trois siècles et demi avant Grégoire VII, après avoir adressé ses paternels avertissements à l'impie empereur Léon l'Isaurien, pour que ce prince cessât de faire la guerre aux saintes images, après avoir longtemps contenu la juste indignation des peuples d'Italie, qui voulaient secouer le joug de ce prince inique et se donner un autre empereur, comme il vit que les excès de ce prince ne faisaient que s'accroître, finit par soustraire l'Italie à sa domination et par lui retirer les tributs que lui payait cette partie de son empire. C'est ce qu'atteste Théophane, écrivain contemporain et illustre confesseur de la foi, qui a mérité d'être inscrit à ce titre dans le catalogue des saints (1), et c'est aussi ce qu'ont rapporté après Théophane d'autres historiens grecs, tels que Georges Cédrénus, Jean Zonare et Anastase enfin, ou l'auteur quel qu'il soit de la vie de Grégoire II comprise dans les œuvres d'Anastase le Bibliothécaire (2).

(1) Menologium Græcorum, ad diem 12 martii; Heinschenius, in Acta sanctorum, ad eumd. diem.

(2) « Hoc anno irreligiosus imperator Leo de proscribendis et deponendis sanctis et venerandis imaginibus primum tractatum habere cœpit : comperto cujus proposito Gregorius papa romanus, scripta prius ad ipsum Leonem decretali epistola, qua de fide quicquam statuere, et antiqua Ecclesiæ sancita a sanctis Patribus firmata innovare aut convellere non decere imperatorem commonet, Italiæ tandem ac Romæ tributa ad ipsum deferenda prohibuit. » *Theophanes, in Chronographia, ad annum XIII Leonis Isauri.* « In veteri Roma vir undequaque sacer, et apostolicus Petri apostolorum coryphæi confessor, eruditione, præclarisque facinoribus clarebat Gregorius, qui Romam, atque Italiam, totumque Occidentem a Leonis obedientia tam civili quam ecclesiastica, et ab ejus imperio subtraxit. » *Idem*, loc. cit. « Apostolicus vir et Petri apostolorum coryphæi assessor Gregorius... Is a Leone ob ejus impietatem defecit, et, pacto cum Francis icto, tributa Leoni denegavit. » *Cedrenus, t. I, ad ann. Leonis Isauri XIII.* « Qua de causa Gregorius, qui tum Romæ veteris Ecclesiam gubernabat, repudiata societate præsidis novæ Romæ, necnon eorum qui illum sequerentur, illos una cum imperatore synodico anathemate obstrinxit, et vectigalia

2. Le même fait nous est rapporté par Michel Glycas, écrivain grec, et d'une grande érudition au jugement de Labbe (1). Il a de plus pour lui le témoignage uniforme de tous les historiens latins anciens et modernes, parmi lesquels nous nous bornerons à citer ceux à qui soit leur ancienneté, soit leur réputation d'exactitude et d'érudition peut avoir concilié la juste estime de tous les hommes sages, ou qui, ne s'étant jamais montrés d'ailleurs plus favorables qu'il ne faut à la puissance des papes, ne sauraient être suspectés de partialité, ni récusés à ce titre par nos adversaires. Or, que Grégoire II ait retiré à Léon l'Isaurien, à cause de son impiété, l'empire de Rome et de l'Italie, ainsi que le tribut que payaient à ce prince les peuples de ces contrées, c'est ce qu'attestent de concert et l'auteur des derniers chapitres de l'histoire mélangée (2) (que cet auteur soit Landulphe le Sagace, comme le portent quelques anciens manuscrits, ou Jean diacre de l'église romaine, question qu'on peut voir discutée par le célèbre Louis Muratori dans la préface qu'il a donnée à l'histoire mélangée (3), ou enfin quelque autre que ce soit, pourvu qu'on admette que cet auteur a dû écrire à une époque très-rapprochée du fait lui-même), et Sigebert de Gemblours, et Othon de Frisingue, et Geoffroi de Viterbe, et Martin de Pologne, et Albert de Stade, et Jean-Baptiste Platina, et Jean Nauclerus, et Onuphre Panvinio, et Papire Masson, et Charles Sigonio, et Gilbert Genebrard (4), et

quæ ad id usque tempus inde pendebantur inhibuit, icto cum Francis fœdere. » *Zonaras, t. III annal.* « Paulus exarchus imperatoris jussione eumdem pontificem conabatur interficere, eoque *pour* eo quod censum in provincia ponere præpediebat. » *Anastasius, in vita Gregorii II.*

(1) Glycas, in annal., pag. 4, reg. edit.

(2) « Cœpit impius imperator Leo contra sanctas imagines facere verbum; quod cum didicisset Gregorius papa, tributa romanæ urbis prohibuit et Italiæ... sane Gregorius sanctissimus præsul romanus quemadmodum prædixi... Leonem per epistolas tanquam impie agentem redarguens, et Romam cum tota Italia ab illius imperio recedere faciens. » Historia Miscella., cap. 21.

(3) Rerum italic. scriptor., tom. I.

(4) Sigebertus, in Chronic., ad ann. 731; Otho Frisingensis, in Chronic., lib. V, cap. 18; Gotefridus Viterbien., in Chronic., p. 16; Martinus Polonus, in Chronic., lib. IV, in Gregorio II; Albertus abbas Stadensis, ad annum 731; Joannes Baptista Platina, in Vita Gregorii II; Joannes Nauclerus, in Chronograph., vol. 2, generat. 5; Onuphrius, in adnotation. ad Platinam in vita Constantini I; Papirius Massonius, in Annal. Franc., lib. I, in Clodoveo III; Carolus Sigonius

d'autres célèbres écrivains qui ont composé leurs ouvrages avant les cardinaux Baronius, Bellarmin et Duperron. Parmi ces écrivains que nous venons de nommer, on ne peut certainement reprocher trop d'affection pour l'autorité des papes ou pour le pouvoir indirect que nous leur attribuons sur le temporel des princes ni à Sigebert, ni à Othon, ni à Platina, ni à Panvinio. Et on ne peut pas compter non plus parmi les écrivains trop crédules ou peu exacts dans le récit des faits soit Othon de Frisingue, soit Panvinio, soit Sigonio, soit Masson, soit Genebrard, à moins qu'on ne veuille compter aussi parmi les gens trop crédules Vincent de Beauvais et saint Antonin, archevêque de Florence, et tant d'autres avec eux des siècles plus rapprochés de nous, qui s'accordent tous à nous rapporter le même fait.

3. Et cependant, malgré toute cette multitude d'écrivains grecs et latins qui conspirent tous à nous dire que le saint pape Grégoire II retira à Léon l'Isaurien l'empire avec les tributs de Rome et de l'Italie, Jean de Launoy, cet écrivain, comme nous l'avons dit ailleurs, si ami de la nouveauté, a osé non-seulement contester ce fait, mais le nier ouvertement, en l'attribuant à une pure imagination des Grecs; et Launoy a depuis trouvé des défenseurs de son opinion dans Louis Ellies Dupin, Noël-Alexandre et enfin Bossuet (1). Mais il faut discuter les raisons sur lesquelles ces écrivains fondent leur opinion si nouvelle. Premièrement, pour contredire le fait, ils ont recours au droit, et accumulant hors de propos les témoignages des papes plus anciens, aussi bien que des Pères de l'Église, par lesquels ils prétendent démontrer que le sacerdoce n'a aucune juridiction à exercer sur l'empire dans les choses temporelles, ils concluent de ce que Grégoire II n'avait pas à leur avis le pouvoir de défendre au peuple de Rome et de l'Italie de payer le tribut à Léon l'Isaurien, et de rester sous le joug de la tyrannie de ce prince, qu'il est faux qu'il ait effectivement

de regno Italiæ, ad annum 728; Genebrardus, lib. III Chronolog., ad annum 730.

(1) Du Pin, *Tract. de Antiq. Eccles. discipl.*, dissert. 7; Nat. Alex., sæc. 8, dissert. 1; Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. 2), a cap. 12 usque ad 17 inclusive.

défendu à l'Italie de lui payer ce tribut et soustrait ce pays à son obéissance. Mais il n'est, je pense, personne de bon sens qui ne sente la faiblesse de cet argument, qui, s'il avait quelque force, autoriserait à nier les faits les plus évidents et les plus notoires toutes les fois qu'on ne pourrait pas prouver leur conformité avec le droit. En admettant donc leur principe, tout ce qu'on pourrait en conclure, ce serait tout au plus que Grégoire II aurait agi coutre les règles de la justice et aurait prévariqué en faisant perdre à Léon l'Isaurien les tributs de l'Italie, mais non qu'il ne lui aurait pas fait perdre ces tributs. Mais, comme ils voyaient bien qu'ils ne pourraient blâmer Grégoire II pour cette action sans attirer sur eux l'animadversion de tous les catholiques, parce qu'ils ne trouvent point dans son pontificat, comme on trouve dans celui de Grégoire VII, d'exemples de schisme et de division d'esprits qui puisse leur donner prétexte de le censurer, et qu'ils savent, au contraire, que Grégoire II a de tout temps obtenu les éloges de tous les écrivains, tant de son époque que des siècles postérieurs, voilà pourquoi ils ont pris le parti de nier le fait malgré les témoignages sans nombre qui déposent en sa faveur, et de soutenir *à priori*, en s'appuyant sur le droit, qu'il n'avait pas le pouvoir de le faire, sans se mettre en peine d'examiner s'ils ne prenaient pas pour principe de leur conclusion la chose même qui était en question et qu'il s'agissait pour eux de démontrer. Nous, au contraire, de ce fait certain que Grégoire II, ce pape si célèbre par sa sainteté comme par l'étendue de son savoir, au jugement même de nos adversaires, a retiré à Léon le payement du tribut et l'empire de l'Italie nous inférons avec bien plus de justice qu'il en avait le droit, et que la tradition dont on allègue l'autorité pour refuser ce droit au sacerdoce est faussement interprétée. Toutefois nous ne nous croyons point obligé de réfuter leur principe, tant parce que l'examen de cette tradition sur laquelle ils le fondent sera l'objet du troisième livre de cet ouvrage qu'à cause que, comme nous n'avons point à examiner maintenant si Grégoire II a usé bien ou mal de son pouvoir spirituel sur le temporel des princes, mais simplement s'il en a usé, il serait

hors de propos de combattre un principe qui ne contredit pas le fait, mais seulement le droit, ou la raison de ce fait lui-même.

4. Deuxièmement, abordant la question d'un peu plus près, ils allèguent une lettre de Grégoire II à l'empereur Léon, où ce saint pape, marquant la distinction des devoirs particuliers du sacerdoce et de l'empire, dit que l'évêque n'a pas droit d'étendre son inspection sur les palais des rois et de conférer les dignités royales (1). Ils infèrent de ces passages des lettres de Grégoire II qui nous font connaître ses sentiments qu'il aurait agi contradictoirement à son langage s'il avait défendu à l'Italie de payer le tribut à cet empereur, et qu'il se fût immiscé dans une affaire qui lui était étrangère de son propre aveu. Mais une pareille conséquence ne se déduit nullement des prémisses posées par eux. Il est certain que le pape, comme pape, n'a pas le pouvoir direct de conférer ou de retirer à qui que ce soit la royauté ou les autres dignités temporelles, pas plus que d'étendre son inspection sur les palais des rois ou de gérer les charges et les magistratures séculières, puisqu'en cette qualité il ne jouit d'aucune juridiction temporelle sur les rois de la terre; mais il ne suit pas de là qu'il n'ait pas le pouvoir indirect de dépouiller les rois et les autres princes de leur autorité en déliant leurs sujets de leur serment de fidélité ou en défendant à ceux-ci de leur obéir et de leur payer tribut, non sans doute que cela leur soit permis pour des motifs profanes et temporels, mais pour des causes purement spirituelles et lorsqu'il s'agit du salut éternel ou d'un danger général pour la religion, dont Dieu l'a établi le chef, le gardien et le conservateur. Et ce pouvoir indirect qui lui appartient n'est pas temporel, mais spirituel, et se confond avec celui que Jésus-Christ a donné à l'Église de lier et de délier ceux qui sont soumis à son autorité, soit en les obligeant d'obéir à leurs légitimes maîtres, soit en les exemptant de ce devoir à l'égard des mauvais princes, selon que le requièrent l'intérêt commun de

(1) « Quemadmodum pontifex introspiciendi in palatia non habet potestatem, ac dignitates regias deferendi, sic neque imperator, etc. » Epist. 2 Gregor. II ad Leonem imperatorem.

la religion et le salut éternel des fidèles eux-mêmes. Or, comme il est évident que Grégoire, dans le passage objecté, ne parle que du pouvoir direct ou de ce qui regarde immédiatement le prince, comme le fait voir toute la suite de sa lettre, c'est contre toute logique qu'ils s'en servent pour combattre le pouvoir indirect dont nous parlons et auquel il est complétement étranger. Il n'était donc nullement nécessaire que Bossuet fît à l'occasion de ces paroles de Grégoire II déjà rapportées, que le pontife n'a aucun pouvoir de conférer la royauté, cette autre réflexion, que maintenant les papes donnent les duchés, les marquisats et même les royaumes et les empires, tant nous avons dégénéré, ajoute-t-il, de cette belle simplicité des anciens temps (1) : car en parlant ainsi, qu'on nous permette de le dire, il n'a fait qu'en imposer au vulgaire ignorant en confondant le pouvoir spirituel du pape avec le pouvoir temporel, que le pape aussi peut posséder comme souverain. Le pape donc, comme pape et en vertu de son pouvoir spirituel, ne confère ni duchés, ni marquisats, ni empires, ni royaumes; mais ce qu'il peut conférer de dignités terrestres, il les confère comme souverain temporel et en vertu du domaine temporel acquis à l'église romaine de la même manière que peuvent s'acquérir toutes les souverainetés, c'est-à-dire en vertu soit de la prescription du temps, soit du consentement des peuples, sources ordinaires, d'après le droit des gens, des souverainetés temporelles et de la puissance civile. Mais si, pour rendre odieux aux chrétiens le pouvoir pontifical, il va jusqu'à refuser à l'église romaine ce droit de souveraineté temporelle, comme si ce droit était incompatible avec le sacerdoce chrétien, ce sera alors une autre question que nous aurons à discuter d'après d'autres principes, savoir d'après les principes dont nous nous servons pour prouver contre les protestants que les règles de l'Évangile ne s'opposent en aucune manière à ce que la même personne exerce à la fois le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Encore moins était-il besoin

(1) « At nunc ducatus, marchionatus, regna etiam atque ipsa imperia deferunt, adeo a prima illa gravitate ac simplicitate defecimus. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. 2), cap. 15.

que Bossuet nous rappelât, comme l'a fait aussi Noël-Alexandre, que Grégoire II écrivit à Léon l'Isaurien, en réponse aux menaces de ce prince, qu'il n'avait pour le combattre aucune espèce d'armes matérielles, mais seulement des armes spirituelles (1); car nous savons très-bien que ce ne sont pas des armes matérielles que celles que l'Église oppose à l'impiété des mauvais princes. Mais qui a jamais dit que le pape, en exemptant les sujets d'obéir ou de payer tribut à un prince apostat ou persécuteur de la religion, emploie des armes matérielles, et non pas les armes spirituelles que Dieu lui a données pour la défense de son Église et la conservation de la religion? Y a-t-il par hasard besoin de troupes armées pour décharger la conscience des sujets du devoir d'obéir à des princes manifestement rebelles à Dieu? Ou bien faut-il un tranchant matériel pour rompre le lien qui attache les sujets à leur souverain; et ne suffit-il pas plutôt de ce glaive spirituel que Jésus-Christ a donné à son Église pour rompre tout lien d'iniquité? L'Église désarmée, c'est-à-dire destituée de tous moyens matériels de défense, n'a assurément à opposer aux armées des princes rebelles à ses lois ou aux lois de la religion point d'autre glaive que ce glaive spirituel à la place duquel Noël-Alexandre et Bossuet avec lui s'imaginent vainement voir des armées en bataille et des machines de guerre; et c'est raisonner d'une manière bien étrange que de conclure, comme le font ces deux écrivains, de ce qu'écrivait ici Grégoire II qu'il n'avait pas d'armes charnelles à opposer à la fureur armée de l'empereur Léon, que ce pape ne se croyait pas davantage le pouvoir de délier les sujets de ce prince impie de l'obligation de lui obéir et de lui payer tribut. Mais passons à examiner les autres raisons que nous opposent ces deux écrivains.

5. Ils produisent en troisième lieu les témoignages de Paul Diacre et d'Anastase le Bibliothécaire, qui rapportent qu'à la vue de l'impiété de Léon et du mauvais esprit dont il était

(1) « Persequeris me, ac tyrannice vexas militari ac carnali manu : nos inermes ac nudi, qui terrenos et carnales exercitus non habemus, invocamus principem exercitus omnis creaturæ sedentem in cœlis Christum, etc. » Epist. 2 Gregorii II ad Leonem imperatorem.

animé contre le saint pape Grégoire II, à qui il avait cherché à ôter la vie en donnant commission de le tuer à Paul, exarque de Ravenne, les peuples de cet exarchat, celui de Venise et tout le reste de l'Italie s'armèrent pour résister à ce tyran, et qu'ils auraient élu un nouvel empereur pour le conduire à Constantinople si le saint pontife ne s'était opposé à leur projet, en les conjurant de persévérer dans la fidélité due à leur souverain (1). Ils infèrent de ce fait que Grégoire, bien loin de vouloir priver Léon de l'empire de l'Italie et des tributs qu'il recevait de ces peuples, s'opposa plutôt à ceux qui voulaient secouer le joug de ce prince inique et les exhorta à persévérer dans la fidélité qu'ils lui devaient. Mais nous leur accordons volontiers que Grégoire II tint dans les commencements la même conduite envers Léon que son successeur Grégoire VII tint quelques siècles plus tard envers Henri, comme d'autres papes encore envers d'autres princes hérétiques, c'est-à-dire qu'il contint la juste indignation des peuples tout prêts à se soulever, et se servit de son autorité sur eux pour les empêcher de se révolter contre leur souverain, dont il espérait l'amendement. Et cette espérance qu'avait Grégoire fut l'unique motif qui l'engagea à s'opposer d'abord au dessein des peuples d'Italie, comme le témoigne Anastase lui-même lorsqu'il dit que Grégoire *les arrêta dans leur dessein, parce qu'il espérait la conversion du prince.* Mais la conduite de Léon devenant de jour en jour plus insolente et plus intolérable, Grégoire se vit enfin obligé d'en venir contre lui à des mesures plus sévères et d'affranchir les Italiens du devoir de lui obéir, en leur laissant la liberté de secouer le joug de sa tyrannie. Et ainsi ce qu'il fit dans un temps, c'est-à-dire en 726, ne contredit point ce qu'il fit dans un autre, c'est-à-dire en 730. Et il suffit de distinguer ces temps, comme les faits qui s'y rapportent, pour

(1) « Omnes Ravennæ exercitus vel Venetiarum talibus jussibus uno animo restiterunt, et nisi eos prohibuisset pontifex, imperatorem super se constituere fuissent agressi. » Paulus Diaconus, *de Gestis Longobard.*, lib. VI, cap. 49. « Cognita vero imperatoris nequitia, omnis Italia consilium iniit ut sibi eligerent imperatorem, et Constantinopolim ducerent; sed compescuit tale consilium pontifex, sperans conversionem principis... sed ne desisterent ab amore vel fide romani imperii admonebat. » Anastasius, in vita Gregorii II.

faire voir toute la fausseté du raisonnement de Bossuet et de Noël-Alexandre.

6. Mais, pour mettre ces faits dans tout leur jour, rappelons avant tout que Léon l'Isaurien, étant monté en 716 sur le trône impérial, résolut dans la dixième année de son empire, comme le témoignent Étienne diacre de l'église de Constantinople (1) et Jean Zonare, de signaler cette époque de son règne par quelque grand attentat, en suscitant une furieuse persécution contre les saintes images, comme s'il avait voulu imiter les anciens empereurs païens, qui signalaient aussi le dixième anniversaire de leur empire par d'atroces édits contre les chrétiens. Et, quoiqu'il en eût conçu la pensée et exprimé le dessein dès la neuvième année de son règne, ainsi que le rapportent Théophane et Cédrénus, ce ne fut néanmoins qu'à la dixième qu'il en vint à l'exécution, dans l'impuissance où il se sentait de retenir plus longtemps en lui-même ce projet impie, comme le dit l'historien d'Étienne le Jeune, martyr nouveau qui donna sa vie dans cette persécution (2). La dixième année donc de son empire, qui était l'an 726 de Jésus-Christ, il déclara une guerre ouverte aux saintes images et au culte qu'on leur rendait, et écrivit de nouveau au pape Grégoire que, s'il voulait avoir part aux faveurs impériales, il n'avait qu'à suivre son mauvais exemple et à obéir à son édit, comme le rapportent Paul Diacre et Anastase (3); et le pape à son tour lui répondit par deux lettres que citent nos adversaires eux-mêmes et qui ont été consignées dans les actes du second concile de Nicée, où il détestait l'impiété du prince, se riait de ses menaces, l'exhortait à changer de conduite et le menaçait de l'excommunication. L'empereur, irrité de la résistance du pontife, chercha à se défaire de lui par le ministère de ses officiers, et donna à l'exarque Paul l'ordre secret de le mettre à mort (4). Ce fut alors que les Romains et les Lombards, quoique divisés

(1) In vita S. Stephani Junioris, tom. I Analector. Græc. Jacobi Lippom.

(2) « Cum jam ad decimum annum imperii pervenisset, nec jam impietatem animo premere et continere posset. » In vita S. Stephanis Junioris, loc. cit.

(3) Paulus Diac., *de Gestis Longob.*, lib. VI, c. 49; Anastas., in vita Gregor. II.

(4) Anastasius, in vita Gregorii II.

sur tout le reste, s'armèrent de concert pour la défense du saint pontife, et que les armées de Ravenne et de Venise comme de Rome et d'autres peuples d'Italie résolurent de se soustraire au joug de Léon et de faire choix d'un autre empereur (1). Ceci arriva ou à la fin de l'année 726 ou au commencement de 727. Mais Grégoire obtint de ces peuples justement indignés qu'ils continssent dans leurs cœurs leur soulèvement contre le prince et l'ardeur de leur zèle pour la foi catholique, en les exhortant à rester fidèles à ce méchant empereur dans l'espérance qu'il avait toujours de sa conversion. Léon, au lieu de mettre à profit la longanimité du pontife pour rendre la paix à l'Église, rassembla, en 730, dans son propre palais, pour faire condamner les saintes images, un conciliabule dont fait mention Théophane (2), et comme saint Germain, patriarche de Constantinople, refusa de souscrire au décret de cette assemblée impie et qu'il quitta la séance en se dépouillant lui-même de son pallium et préférant faire le sacrifice de sa dignité, l'empereur le fit d'abord chasser avec toute sorte d'outrages de son palais patriarcal, puis renfermer dans un monastère, et bientôt après il le fit étrangler (A), s'il faut en croire l'auteur du Synodicon, qui nous a laissé la notice de cette satanique assemblée, rapportée d'après lui par Labbe dans sa collection des conciles (3) et par l'auteur de la vie de saint Étienne le Jeune (4). C'est pourquoi Grégoire, après avoir attendu vainement trois ans entiers l'amendement

(1) « Una se, quasi fratres, catena fidei constrinxerunt Romani atque Longobardi, desiderantes cuncti mortem pro defensione pontificis sustinere gloriosam, nunquam illum passuri perferre molestiam pro fide vera, et christianorum certantes salute. » Anastasius, ubi supra.

(2) Theophanes, in Chronographia.

(A) Fleury raconte autrement la mort de saint Germain dans son *Histoire ecclésiastique*, liv. XLII. « L'empereur irrité, dit-il, envoya au palais patriarcal des officiers armés pour l'en chasser à coups de poing et avec outrage, quoiqu'il fût âgé de quatre-vingts ans. Il se retira dans sa maison paternelle, au lieu nommé Platanie, pour y pratiquer la vie monastique : laissant dans une extrême désolation la ville de Constantinople, dont il avait tenu le siége quatorze ans cinq mois et trois jours. Il finit saintement ses jours dans cette retraite, et l'Eglise honore sa mémoire le douzième de mai. »

(3) Labbe, tom. VIII Conc., edit. Venet., col. 143, sive tom. VI, edit. Paris., col. 1462.

(4) Stephanus Diacon. Eccles. C. P., in vita S. Stephani Junioris.

de ce prince inique, se vit enfin forcé de tirer contre lui le glaive spirituel; et ayant convoqué un concile à Rome, il condamna l'hérésie des iconoclastes, excommunia l'empereur, et délia les peuples de l'Italie du devoir de lui obéir, en leur défendant même de continuer à lui payer tribut.

7. Mais comme tous ces divers événements, que nous trouvons rapportés par Théophane seul dans un certain ordre chronologique, ont été racontés confusément par Paul Diacre et par Anastase ou par l'auteur de la vie de Grégoire II insérée dans les ouvrages de ce dernier, sans ordre de temps, sans suite ni liaison, en sorte que ces écrivains racontent comme passés les premiers des faits qui n'arrivèrent qu'après les autres, les deux Pagi ont pris occasion de cette confusion d'événements pour combattre le sentiment de Baronius, qui rapporte à l'an 726 les deux lettres de Grégoire à Léon l'Isaurien, et pour prétendre, au contraire, que ces lettres ne datent que de l'an 730, en se fondant sur certaines conjectures, comme sur ce que Grégoire suppose dans ces lettres que le patriarche Germain n'était plus à Constantinople et avait renoncé à son siége patriarcal, ce qui en effet n'eut lieu qu'en 730, et encore sur ce que ce pape y fait mention du massacre ordonné par Léon des pieuses femmes qui avaient tué le ministre envoyé par ce prince pour jeter à terre l'image du Sauveur surnommée *Antiphonète*, au moment où cet impie venait de donner à cette image trois coups de hache au visage: tous événements qui n'eurent lieu qu'en 730, après que Germain eut été chassé de Constantinople et que Léon eut fait monter à sa place l'iconoclaste Anastase sur le siége patriarcal, comme le dit l'auteur de la vie de saint Étienne le Jeune (1). Mais, malgré ces raisons, les lettres mêmes de Grégoire démontrent clairement qu'elles furent écrites par ce pape en 726. Premièrement, il est certain que ces lettres avaient pour objet de répondre à celles de Léon sur les saintes images; et il est certain de plus que ce fut en 726, dixième indiction,

(1) Pagius Major, in Critic. Baronii, ad annum 730; Pagius Junior, in Breviar. Rom. pontif., in vita Gregorii II.

et dixième année de son règne, que ce prince écrivit pour la première fois à Grégoire à ce sujet, comme en convient Pagi le Jeune lui-même, d'après les témoignages de Paul Diacre, d'Anastase et de Théophane (1). Or Grégoire, dans la première lettre qu'il écrivit à Léon, rappelant année par année toutes celles qu'il avait reçues de cet empereur, commence par la quatorzième indiction et finit à la neuvième, qui concourait avec l'an 726 ou la dixième année de l'empire de Léon (2). Il est donc clair que la dernière lettre de Léon à laquelle répond Grégoire avait été écrite sous l'indiction neuvième ou en 726, puisque ce pape commence par l'indiction quatorzième, qui concourait avec l'an 716, à compter les lettres de cet empereur. Dans la suite de cette même lettre Grégoire indique plus clairement encore l'époque où il l'écrivit par ces paroles : « Vous avez, grâce à Dieu, marché dix années de suite dans le droit chemin, sans rien dire pendant tout ce temps-là d'hostile aux saintes images ; maintenant, au contraire, vous avancez que ce sont des idoles et que ceux qui les vénèrent sont des idolâtres (3). » Grégoire donc, en disant que Léon avait marché dans le droit chemin jusqu'à la dixième année de son empire, c'est-à-dir jusqu'à l'an 726, sans se déclarer contre les saintes images, et qu'alors, au contraire, il ne les considérait plus que comme des idoles, fait clairement connaître qu'il lui écrivit cette lettre dans la dixième année de son empire ou dans cette même année 726 ; car, s'il ne la lui avait écrite

(1) « Eodem anno septingentesimo (vigesimo) sexto Leonem Augustum ad Gregorium papam scripsisse ut, si imperialem gratiam habere vellet, sanctorum imagines deponeret, et vicissim Gregorium II ad imperatorem scripsisse testantur Paulus Diaconus, Anastasius et Theophanes. » Pagius, in Breviario, in Vita Gregorii II.

(2) « Litteras vestræ a Deo custoditæ majestatis ac fraternitatis per Augustalem spatharocandidatum missas accepimus, imperante te indictione quarta decima ; ipsius etiam 14, 15, et 1, et 2, et 3, et 4, et 5, et 6, et 7, et 8, et 9 indictionum acceptas epistolas tuas, in sancta Ecclesia repositas in limine confessionis sancti, et gloriosi, ac principis apostolorum Petri diligenter servamus, etc. » Epist. 1 Gregorii II ad Leonem Isaurum imperatorem.

(3) « Decem annos Dei benignitate recte ambulasti, neque sacrarum imaginum mentionem fecisti : nunc autem eas dicis idolorum locum implere, atque illos qui eas venerantur idololatras esse, etc. » Epist. 1 Gregorii II ad Leonem imperatorem.

qu'en 730, c'est-à-dire quatre ans depuis que Léon s'était déclaré iconoclaste, il n'aurait pas pu dire que Léon, après n'avoir rien dit pendant dix ans contre les saintes images, commençait alors à en parler pour les traiter d'idoles: *Nunc autem eas dicis*, etc.; mais plutôt, que depuis quatre ans il avait mis à découvert la perversité de son cœur. Cela fait voir aussi que c'est contre toute raison que Labbe attribue cette lettre à Grégoire III (1). Ajoutez que Grégoire, tout en rappelant les menaces que lui avait faites l'empereur, ne dit rien de la commission que ce prince avait donnée à l'exarque de Ravenne de le mettre à mort; ce qu'il n'aurait certainement pas omis de lui reprocher si cette commission sacrilége, dont la nouvelle souleva toute l'Italie, avait été donnée à une époque antérieure à cette lettre de Grégoire.

8. Rien de plus frivole ensuite que les conjectures des deux Pagi, puisqu'il est faux que Grégoire suppose dans cette lettre que le patriarche saint Germain était alors éloigné de Constantinople et expulsé de son siége. Car tout ce qu'il reproche à Léon sur ce sujet, c'est d'avoir refusé d'écouter les conseils de ce saint personnage; mais il ne lui reproche ni de l'avoir banni de Constantinople ni d'avoir mis Anastase à sa place sur ce siége patriarcal, ce qu'il n'aurait certainement pas omis de dire s'il est vrai, comme cela est rapporté dans le Livre Pontifical (2), que Léon ait fait ordonner Anastase, quoique excommunié par Grégoire, à la place de Germain aussitôt après avoir dépouillé celui-ci de son pontificat; il suppose bien plutôt que Germain était toujours à Constantinople et toujours en possession de son patriarcat, puisqu'il reproche à Léon d'avoir dépouillé les églises que la piété de ses pères s'était plu à orner et à enrichir, quoiqu'il eût près de lui un homme tel que Germain, dont il aurait dû suivre les conseils, par égard pour son âge, pour sa science et son expérience consommée dans les affaires civiles (3) comme dans les affaires ecclésiastiques. Or si Ger-

(1) Labbeus, lib. *de Scriptor. ecclesiasticis.*
(2) Anastas., in vita Gregorii II.
(3) « Tu ecclesias Dei denudasti; quas sancti Patres convestierant et ornarant tu spoliasti atque denudasti; tametsi talem habeas pontificem, dominum

main se trouvait déjà expulsé de son siége à l'époque où Grégoire écrivit cette lettre, comment celui-ci pouvait-il dire à Léon qu'il avait près de lui un pontife tel que Germain, etc.? Il aurait dû plutôt lui dire qu'au lieu d'écouter les sages avis de ce saint évêque il l'avait méchamment expulsé de Constantinople, en mettant un hérétique à sa place, ou tout au moins que Germain, plutôt que de conniver à son impiété, avait renoncé à son patriarcat.

9. Quant à l'autre argument ou conjecture, comme on voudra l'appeler, que font les deux Pagi, il est vrai qu'Étienne, diacre de l'église de Constantinople dit dans la vie qu'il a composée de saint Étienne, moine et martyr, que le fait de la vénérable image du Sauveur, de la mort du ministre impérial envoyé pour la briser et la jeter à terre et du supplice des femmes pieuses qui avaient renversé de dessus l'échelle ce ministre impie et l'avaient mis en pièces arriva après l'intrusion d'Anastase sur le siége de Constantinople, c'est-à-dire en 730 (A). Mais nous devons plutôt en croire Grégoire, qui était contemporain de ces faits, qu'Étienne Diacre, qui écrivait un siècle plus tard. Or Grégoire nous fait assez entendre par ce qu'il dit de ces événements qu'ils eurent lieu quatre ans avant que Germain eût été dépouillé de son patriarcat, puisqu'il rapporte que, comme il se trouvait à Constantinople beaucoup d'Occidentaux, tant d'Italie que des autres pays, dans le temps où Léon commanda de renverser à terre et de mettre en pièces l'image miraculeuse du Sauveur, dite Antiphonète, et où il fit mettre à mort par ses soldats les pieuses femmes qui, dans l'ardeur de leur zèle, avaient jeté à bas de l'échelle et ensuite massacré l'officier sacrilége qui s'était chargé de mettre en pièces cette image et lui avait donné trois coups de hache dans la figure, ils répandirent dans leurs pays, quand ils y furent de retour, la nouvelle de cet exécrable attentat, ce qui indigna

inquam Germanum, fratrem nostrum et comministrum. Hujus debebas, tanquam patris ac doctoris, et tanquam senioris, multaque rerum cum ecclesiasticarum, tum civilium experientia pollentis, consiliis obtemperare. » Epist. I Gregorii II ad Leonem Augustum.

(A) L'opinion des deux Pagi, contredite ici par Bianchi, paraît avoir été suivie par Fleury. Voir son *Histoire ecclésiastique*, livre LXII, année 730.

tellement les divers peuples de l'Italie, ainsi que les Lombards, les Sarmates et les autres Septentrionaux, que, foulant aux pieds les images de Léon et assemblant une armée, ils firent irruption dans la Pentapole, et s'emparèrent même de Ravenne, qui en était la capitale, et en expulsèrent les magistrats impériaux (1). Il est évident que nous devons inférer de cette narration de Grégoire que la profanation de l'image du Sauveur et le supplice des pieuses femmes qui en avaient embrassé la défense eurent lieu avant la prise de Ravenne par les Lombards, puisque ce fut l'impiété de cette action même qui fut cause que les peuples du Nord qui infestaient l'Italie, n'ayant plus que du mépris pour l'empereur, s'armèrent pour envahir les terres de l'empire et la capitale même de l'exarchat, qui était Ravenne. Or il est certain que l'occupation de Ravenne par Luitprand, roi des Lombards, dont parlent Paul Diacre, Anastase et Agnello dans le Pontifical des évêques de Ravenne (2), ne put avoir lieu ni avant ni après l'année 726. Elle ne put pas arriver avant; car en 725, époque à laquelle plusieurs érudits rattachent la prise de Ravenne par Luitprand (3), l'empereur Léon n'avait pas encore déclaré la guerre aux saintes images, et par conséquent les Lombards n'auraient pas pu prendre de là occasion, comme l'écrit Grégoire, d'envahir les provinces qui reconnaissaient l'autorité de l'empereur, en foulant aux pieds ses images et en insultant à sa dignité impériale. Cette occupation ne peut pas non plus avoir eu lieu après l'an 726; car il arriva bien des choses l'année sui-

(1) « Cum vero didicerunt certioresque sunt facti te Jovinum spatharocandidatum ad Calchopratia misisse ad evertendum et confringendum Salvatorem, qui appellatur Antiphonetæ, etc., adstantibus utilibus viris romanis, et ex Francia, ex Vandalia, ex Gothia, et ut generatim dicam ex toto interiori Occidente. Cum autem advenissent, et in suis regionibus singuli juvenilia tua puerilia que facta narrassent, tunc projecta laureata tua conculcarunt, et faciem tuam conciderunt, ac delectu habito Longobardi, et Sarmatæ, cæterique qui ad septentrionem habitant miseram Decapolim incursionibus infestarunt, ipsamque metropolim Ravennam occuparunt, et ejectis magistratibus tuis, etc. » Epist. 1, Gregorii II ad Leonem imperat. (Conc. Labb. T. VII, col. 19, edit. Paris.)

(2) Paulus Diac., *de Gestis Longobard.*, lib. VI, c. 49; Anastas., in vita Greg. II; Agnell. Pontifical. episcop. Ravennæ, in vita S. Joannis XXXIX.

(3) Bacchinius in notis ad Agnellum excurr. chronol. rer. Ital. script., tom. II, pag. 167.

vante qui nous font voir que Ravenne avait déjà été envahie par les Lombards. D'abord nous savons que, lors de la prise de cette ville par ce peuple, l'exarque en était le patrice Paul, que l'empereur avait envoyé en Italie dès l'an 725 (1), et que peu après que cette ville eut été prise, le pape ayant eu recours aux Vénitiens par une lettre qu'il adressa à Orso, doge de Venise, pour que ce peuple aidât l'exarque à reprendre Ravenne, et les Vénitiens s'étant mis aussitôt en devoir de reprendre cette ville et de la rendre à l'exarque, après avoir fait prisonnier Hildeprand, neveu de Luitprand, qui l'en avait fait duc, avant que son oncle, qui habitait Pavie, eût pu venir à son secours, Paul, pour avoir voulu mettre à exécution les édits impies de Léon contre les saintes images, fut tué par le peuple de Ravenne dans une sédition, comme le rapporte Anastase (2). Mais ce meurtre de l'exarque Paul, étant nécessairement arrivé depuis la reprise de Ravenne sur les Lombards, n'a pu avoir lieu qu'en 727, année où l'empereur envoya à Ravenne en qualité d'exarque l'eunuque Eutychius (3), l'un des plus scélérats que la terre ait jamais porté et des plus propres à exécuter les entreprises les plus impies et les plus difficiles (4). Il résulte clairement de toutes ces observations que la prise de Ravenne par les Lombards ne saurait être postérieure à l'an 726. C'est ce que nous pourrions encore prouver par Anastase, quoique cet écrivain ait rapporté les faits sans aucun ordre et sans distinguer les temps; car, après avoir raconté la prise de Ravenne, la mort de l'exarque Paul, qui suivit le recouvrement de cette métropole, l'arrivée en Italie d'Eutychius, successeur de Paul en qualité d'exarque, il rapporte la prise de Sutri par les Lombards, qui s'en emparèrent par stratagème dans l'indiction XI, c'est-à-dire en 728, et l'apparition en Occident d'une comète

(1) Marq. Freher., in Chron. Esarch. Ravenn.

(2) « Igitur dissensione facta in partibus Ravennæ, aliis consentientibus impietati imperatoris, aliis cum pontifice et fidelibus se tenentibus, inter eos contentione mota Paulum patricium occiderunt. » Anast., in vita Gregorii II.

(3) Marq. Freher., in Chronol. Esarch. Ravenn.

(4) Pietro Giannone, Storia civile del regno di Napoli, tom. I, lib. v, § 3, pag. 379.

dans l'indiction XII, c'est-à-dire en 729 (1), comète dont parle aussi le V. Bède sous la date de cette même année. Selon Anastase donc, Ravenne avait été prise par les Lombards bien avant l'an 728; et comme cette ville fut reprise en 727, les Lombards n'avaient pu la prendre au plus tard qu'en 726. Qu'on pense donc ce qu'on voudra de ce qu'a dit Étienne, diacre de Constantinople, dans la vie de saint Étienne, moine et martyr, de l'époque du martyre des pieuses femmes qui prirent la défense de l'image du Sauveur, dite Antiphonète; puisque Grégoire, contemporain de ces faits, affirme que ce crime fut la cause de l'insurrection des Italiens contre Léon l'Isaurien, et que ce fut de là que les Lombards prirent occasion d'insulter à cet empereur, d'infester les terres de l'empire et de s'emparer de Ravenne, nous devons dire que ces mêmes faits se passèrent en 726, la dixième année de l'empire de Léon et la première de la persécution qu'il fit aux saintes images. C'est ce qu'affirme non moins clairement Théophane, qui vivait à la même époque qu'Étienne Diacre, quoiqu'il rapporte à la dixième année de l'empire de Léon le soulèvement que causa à Constantinople le sacrilége commis sur cette sainte image du Sauveur, sculptée en bronze et placée au-dessus de la porte du palais, et le meurtre des soldats envoyés pour la jeter à terre (2).

10. On voit aussi par là que, si des critiques modernes ont suivi à tort les deux Pagi en rapportant les deux lettres de Grégoire II à l'année 730, c'est encore plus mal à propos qu'ils les ont abandonnés en refusant de rapporter le commencement de la persécution de l'empereur Léon et des édits qu'il publia contre les saintes images à la dixième année de son empire et à la neuvième indiction, qui se terminait aux calendes de

(1) « Eodem tempore per XI indictionem dolo a Longobardis pervasum est Sutriense castellum... Eo autem tempore indictione XII, mense januario, per decem et amplius dies stella, quæ antifer vocatur, cum radiis in cœlo apparuit in occiduo, cujus radii partes aquilonis respiciebant. » Anastas., in vita Gregorii II.

(2) Populus urbis imperatricis, ob novam istam doctrinam maximo dolore percitus, cum ipsum Leonem statuit invadere, tum multos ex imperatorio famulitio, qui Æreæ portæ Domini imaginem exturbaverant, neci tradidit. » Theophan., in Chronograph., ad annum Leonis Isauri decimum.

septembre de l'an 726 ; car, disent-ils, s'il est vrai que Léon se soit déclaré dès l'an 726 contre les saintes images, ce ne fut qu'en 730 qu'il publia son édit. Mais ce qui prouve clairement, quoi qu'en pensent ces critiques, que Léon publia avant l'an 730 son édit contre les saintes images, c'est le récit d'Anastase le Bibliothécaire, qui distingue deux époques différentes : celle de l'envoi de l'édit en Italie, avec ordre d'enlever toutes les images des saints, des anges et des martyrs ; et celle de la complète exécution de ces iniques décrets par la condamnation à mort d'un grand nombre de catholiques : deux époques que le même écrivain sépare l'une de l'autre par divers événements accomplis successivement en plusieurs années. Il dit donc que l'empereur, ayant décrété l'enlèvement de toutes les saintes images, envoya à ce sujet ses ordres au pontife romain, en lui promettant ses bonnes grâces s'il consentait à son impiété, et le menaçant de le déposer s'il lui faisait résistance ; que le pape n'accueillit pas autrement cet ordre impie qu'en s'armant contre l'empereur comme contre un ennemi, en rejetant publiquement son hérésie et en écrivant à tous les chrétiens de se garder d'une semblable impiété ; qu'ainsi avertis les peuples de la Pentapole et de Venise prirent les armes, et ne tinrent nul compte de l'ordre de l'empereur ; qu'enfin toute l'Italie, étant instruite de sa perversité, résolut d'en élire un autre à sa place ; mais que le pape s'opposa à ce dessein dans l'espérance qu'il conservait encore de la conversion du prince (1). Et qui ne voit dans ces paroles : *Jussionibus missis decreverat imperator... profanam principis jussionem... spernentes ordinationem ejus*, pour peu qu'on soit familiarisé avec le langage de cet historien comme des temps où il vivait, un ordre intimé au pontife, comme c'était alors l'usage des empereurs, de faire publier et observer l'édit dans l'Italie et dans tout l'Occident? Quelle autre signification peuvent avoir dans le langage de ces temps ces mots :

(1) « Jussionibus itaque postmodum missis decreverat imperator ut nulla imago cujuslibet sancti, aut martyris, aut angeli ubicumque haberetur... respiciens pius vir profanam principis jussionem, etc. Igitur permoti omnes Pentapolenses atque Venetiarum exercitus contra imperatoris jussionem restiterunt. » Anastas., in Vita Gregorii II.

Jussio, decretum, ordinatio principis, que celle d'une loi ou d'un édit du prince? Après avoir raconté l'expédition de cet ordre de l'empereur Léon et le soulèvement des peuples de l'Italie qui en fut la suite, Anastase rapporte l'histoire du meurtre commis sur la personne de l'exarque Paul par le peuple de Ravenne et celle de l'arrivée d'Eutychius, envoyé par l'empereur pour le remplacer, tous événements qui eurent lieu en 727; de là il passe à raconter la prise de Sutri par les Lombards, arrivée à la onzième indiction, c'est-à-dire en 728, et l'apparition de la comète à la douzième, c'est-à-dire en 729; et c'est à la suite de tous ces événements qu'il ajoute que la perversité de l'empereur se montra surtout dans la persécution qu'il exerça contre le pontife et dans la cruauté avec laquelle il fit exécuter ses décrets impies contre les saintes images et ceux qui les vénéraient (1), et que ce fut pour cette raison que Germain, patriarche de Constantinople, fut chassé de son siége et qu'Anastase fut mis à sa place par l'empereur, mais que Grégoire sépara bientôt Anastase de la communion de l'Église; ce qui arriva en 730. Il est donc évident, d'après ce récit d'Anastase, que l'empereur Léon avait envoyé à Rome ses édits contre les saintes images quatre ans avant que Germain eût été expulsé de son siége, et que la persécution qu'il excita fut cruelle et atroce dès le commencement, comme l'atteste aussi le moine Théostéritte dans la Vie de saint Nicétas Hégumène, personnage qui se rendit célèbre en Bithynie par son zèle à défendre les saintes images et qui mourut en exil en 824 (2). C'est ce qui nous fait croire aussi que les deux Pagi ont eu grandement raison de rapporter le commencement de cette persécution à la neuvième indiction, qui se terminait en septembre 726, c'est-à-dire à la dixième année de l'empire de Léon, commencée, et non accomplie; et ce que ces écrivains ont rappelé des édits que les empereurs païens publiaient autrefois contre les chrétiens à la dixième année de leur élection à l'empire

(1) « Nam post hæc claruit ejusdem imperatoris malitia, etc. » Anastas., loc. cit.

(2) Acta sanctor., apud Bolland., ad diem 3 aprilis : Vita S. Nicetæ Hegumeni Mediciensis.

doit s'entendre d'une similitude telle quelle, mais non parfaite en tout point, qu'avaient ces événements avec la persécution que Léon commença à la dixième année de son empire; car il est certain que les vœux décennaux pour le salut des empereurs et la stabilité de leur empire avaient lieu aussitôt après la cinquième année et dans la sixième qui suivait leur élection, et non, comme le prétend le savant critique de Pagi (1), à la fin de la dixième année, puisque à la fin de cette dixième année ou dans la onzième avaient lieu les vœux vicennaux, comme après la vingtième année ou dans la vingt et unième on célébrait les vœux tricennaux. Il arrivait encore souvent, particulièrement dans les derniers temps du Bas-Empire, que, pour fêter les empereurs, on célébrât pour eux les vœux quinquennaux et même décennaux dès le moment de leur élévation à l'empire, avec cette formule *Votis V. Multis X.*; ou bien on y joignait même les vœux vicennaux et tricennaux, avec la formule qui se voit sur les inscriptions : *Votis X. et XX.* Il est en outre fort probable que les empereurs païens publiaient leurs édits contre les chrétiens non dans l'année même où se faisaient les vœux décennaux ou vicennaux, mais l'année d'avant, c'est-à-dire ou dans la cinquième ou dans la dixième de leur empire, années où ils donnaient des jeux et des spectacles au peuple pour mériter en quelque sorte les vœux qu'on leur exprimerait l'année suivante pour la longue durée de leur empire. Ainsi ces formules qui se lisent sur quelques médailles d'Antonin le Pieux : *Primi decennales*, et *secundi decennales*, ne doivent pas s'entendre des vœux, mais bien des jeux et des spectacles que ce prince fit célébrer dans la dixième et dans la vingtième année de son empire. Et c'est de même aussi que pour gagner les suffrages et la faveur du peuple les empereurs païens publiaient dans l'année qui précédait la solennité des vœux, c'est-à-dire la cinquième et la dixième de leur empire, des édits de persécution contre les chrétiens; et dans ce cas l'exemple allégué par les

(1) « Vota enim decennalia decennio evoluto ac novo decennio ineunte nuncupabantur. » Cenni, in not. ad Anastas., tom. IV, edit. Rom., in Vita Gregorii II, sect. 175, not. 6.

deux Pagi viendrait fort à propos pour prouver que ce fut dans la dixième année de son empire que Léon l'Isaurien commença la persécution contre les saintes images.

11. Ces premières notions une fois admises, autant que l'on peut se les former par conjecture dans une matière si peu éclaircie par les historiens, il devient facile de distribuer dans l'ordre des temps les choses arrivées pendant la persécution et rapportées sans ordre par les auteurs contemporains. Ce fut donc en 725, ou dans la neuvième année de son empire, comme le dit Théophane, que Léon commença à remuer la question des saintes images, et au commencement de la dixième année de son empire, dans le cours de la neuvième indiction et au mois d'avril de l'an 726, qu'il ordonna par un édit d'enlever des églises et des lieux publics toutes les saintes images exposées à la vénération des fidèles, qu'il fit en particulier abattre l'image miraculeuse du Sauveur, appelée Antiphonète, et qu'il envoya son édit à Grégoire, pour que ce pape le fît exécuter par toute l'Italie. Grégoire, s'armant d'un zèle apostolique, refusa d'obtempérer aux ordres de l'empereur; bien plus, il signala aux peuples d'Italie, dans une lettre circulaire, l'impiété de l'empereur, pour que personne ne s'y laissât prendre; et vers la fin de cette même année 726 il écrivit à Léon la première de ses deux lettres, lorsque déjà les Italiens, instruits de l'impiété de l'empereur, avaient résolu de secouer son joug, que les Lombards s'étaient emparés de Ravenne et en restaient les maîtres et que Léon, désespérant de vaincre la résistance de Grégoire, tramait contre sa vie en même temps qu'il s'était vanté de le faire venir chargé de chaînes à Constantinople et de mettre en pièces l'image de saint Pierre. Puis, au commencement de l'année 727, Léon ayant répondu à la première lettre de Grégoire d'une manière insolente et pleine de menaces, le pape lui répliqua par une seconde lettre, où, comme dans la première, il réprouvait son hérésie et l'exhortait à en faire pénitence. Dans le cours de ces deux années comme des deux suivantes Léon ne cessa d'attenter à la vie du pontife, en donnant commission de le tuer tantôt à l'exarque Paul, tantôt à son successeur Eutychius, tantôt au duc de Naples ou à quelques autres

de ses officiers qu'il avait à Rome; mais ses efforts n'aboutirent à autre chose qu'à accroître la haine que lui portaient déjà les Italiens; et comme en 730 il fit sanctionner son hérésie par un conciliabule convoqué à Constantinople et asseoir Anastase sur le siége patriarcal de cette ville après en avoir expulsé saint Germain, Grégoire, perdant l'espérance de la conversion du prince, condamna l'hérésie des iconoclastes dans un concile qu'il tint à Rome en 730, et délia les Italiens de l'obligation de lui obéir, en leur défendant de lui payer le tribut accoutumé. Ce serait donc mal raisonner que d'inférer de ce que ce pape calma le soulèvement des armées d'Italie contre Léon l'Isaurien au commencement de la persécution, et encouragea les Romains à persévérer dans la fidélité promise au gouverneur de Rome, qu'il n'affranchit pas les Italiens du devoir de l'obéissance envers cet empereur, quand, ayant épuisé tous les moyens de douceur et tous les expédients que lui suggéra son zèle, il vit qu'il n'y avait plus aucune espérance de le ramener. C'est aussi pour cela que dans les premiers temps Grégoire n'avait pas cru qu'un concile fût nécessaire pour convaincre Léon de son impiété manifeste, comme nous le voyons par sa première lettre à cet empereur (1), dans la pensée où il était que l'empereur prêterait l'oreille à ses paternels avertissements et se réveillerait à la voix de ses remontrances apostoliques, et que cependant il convoqua dans la suite un concile à Rome pour condamner l'hérésie de ce prince, quand il vit qu'il y persévérait, concile dont l'existence nous est démontrée par la lettre qu'Adrien I[er] écrivit à Charlemagne pour la défense du second concile de Nicée (2). Mais, nous objectent nos adversaires, Paul Diacre et Anastase, en même temps qu'ils nous attestent que Grégoire contint dans le devoir les peuples d'Italie et les empêcha de se soustraire à l'autorité de Léon, ne disent pas qu'il leur ait défendu plus tard de lui payer tribut, et qu'il les ait déliés du devoir de fidélité envers lui. Nous répondons en premier lieu

(1) « Scripsisti ut concilium universale cogeretur, et nobis inutilis ea res visa est... Cessa, et quiesce; tum synodo minime opus erit. » Epist. 1 Gregorii II ad Leonem Isaurum.

(2) Apud Labbe, tom. VIII, edit. Venet., col. 1584.

que ni Paul Diacre ni Anastase ne font mention non plus du concile tenu à Rome par Grégoire contre les iconoclastes, et que pourtant personne ne nie que ce concile ait été assemblé. Ensuite, si Paul Diacre et Anastase ne disent rien de la défense que Grégoire fit aux Italiens de payer tribut à Léon, Théophane, écrivain contemporain, en parle clairement et expressément, ainsi qu'une multitude sans nombre d'auteurs grecs et latins qui ont écrit depuis lui. Et si l'on ne disconvient pas que Grégoire ait condamné dans ce concile tenu à Rome l'hérésie des iconoclastes, encore qu'on ne retrouve plus les actes de ce concile et qu'il ne soit mentionné ni par Paul Diacre ni par Anastase, mais seulement par Adrien, nous ne concevons pas pourquoi le silence de ces deux écrivains par rapport à l'autre fait prouverait que Grégoire n'aurait pas délié les Italiens du devoir d'obéissance à l'égard de l'empereur, tandis que ce fait nous est d'ailleurs attesté par tant d'écrivains grecs et latins.

12. Mais nous devons examiner ici quelle peut être la valeur des fins de non-recevoir qu'opposent au témoignage de ces écrivains Bossuet et Noël-Alexandre, qui, quant aux écrivains grecs, allèguent qu'on ne doit pas s'en rapporter à eux, vu qu'engagés dans le schisme ils ont, par haine pour l'Église romaine, accusé les souverains pontifes d'avoir causé la perte de l'Italie à leurs empereurs, en soulevant contre eux les peuples de ces contrées (1). Pour voir toute la faiblesse et toute la futilité de cette objection, il suffira, je pense, de considérer que non-seulement Théophane, mais aussi Cédrénus, Zonare et Glycas, non contents de rapporter de Grégoire, sans aucune parole de blâme pour ce pape, qu'il détacha l'Italie de l'empereur Léon et défendit aux Italiens de lui payer tribut, parlent de ce même pape avec beaucoup d'éloges, l'appelant un saint personnage, un homme apostolique, célèbre par la réputation de sa science et par ses belles actions, louanges qu'ils lui auraient données contre tout propos s'ils avaient eu l'intention de lui faire un crime de ce qu'il avait été la cause de la

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. 2), cap. 11 et 12.

perte de l'Italie pour l'empereur grec, et qu'ils eussent prétendu rendre son nom odieux aux empereurs. Jamais non plus on ne pourra inférer des paroles de ces écrivains qu'ils aient voulu faire entendre que Grégoire engagea ou poussa les peuples à se révolter contre l'empereur Léon, en représentant la défense que ce pape fit de payer tribut comme une révolte ourdie contre l'empire romain, comme le fait Bossuet, qui prétend inférer cette conséquence du mot ἀπέστησε, employé par Théophane et par Cédrénus, mot qui signifie, dit-il, *poussa à la désobéissance, fit désobéir*, ce qui désignerait clairement une révolte (1); car ce mot ἀπέστησε, qui est la troisième personne du singulier de l'aoriste de l'indicatif du verbe ἀφίστημι, dont le sens est écarter, détacher, soustraire, doit se traduire, d'après l'intention assez visible de ces écrivains, par *il détacha, il affranchit du joug*, etc; et c'est en ce sens que nous trouvons cette même expression employée par Plutarque quand il dit : *Ces choses m'éloignent ou me tiennent éloigné* (ἀφίστησι) *du mariage*; et par Dion Chrysostome quand il dit à son tour : Je ne puis détourner ou éloigner (ἀποστῆσαι) ma pensée du juge injuste (2). Lors donc que Théophane s'exprime ainsi : *Grégoire, après avoir écrit à Léon pour le reprendre de ses impiétés, détacha*, ἀπέστησεν, *Rome avec toute l'Italie de son empire* (3), Bossuet a tort de traduire ainsi : *poussa les Romains à se révolter* (4). Bien plus vainement encore prend-il la peine de citer Cédrénus pour prouver par cet historien que les Grecs, par haine pour les papes, reprochaient à Grégoire II la révolte de l'Italie contre l'empereur de Constantinople ; car non-seulement Cédrénus fait l'éloge de Grégoire, qu'il appelle un homme apostolique, un confesseur, assis sur le trône de Pierre, prince des

(1) « Romam, atque Italiam, totumque Occidentem a Leonis obedientia tam civili quam ecclesiastica et ab ejus imperio subtraxit (Theophanes), græce ἀπέστησε, ad defectionem perpulit, deficere fecit; quæ vox manifestam perduellionem sonat aoristo primo. » Bossuet, loc. cit., cap. 12.

(2) « Ταῦτα μὲν ἐμὲ γάμου ἀφίστησι. » Plutarchus, in Solone. « Ὀυ δύναμαι τοῦ κρίτου τῆς ἀδικίας ἀποστῆσαι τὴν διάνοιαν. » Dio Chrysost.

(3) « Ἐλέγξας τὸν Λέοντα δι' ἐπιστόλων ὡς ἀσεβοῦντα, καὶ τὴν Ῥώμην σὺν πάσῃ Ἰταλίᾳ τῆς βασιλείας αὐτοῦ ἀπέστησε. »

(4) « Romam cum universa Italia ad defectionem ab ejus imperio perpulit. » Bossuet, loc. cit.

apôtres (1); mais il ajoute encore, en se servant du verbe ἀφηνιάζω, qui signifie proprement rejeter ou rompre le frein, secouer le joug, pour faire entendre que ce pape affranchit l'Italie du joug de Léon : *Ce saint homme secoua le joug de Léon à cause de ses impiétés, et détourna les peuples de lui payer tribut* (2). Ensuite, pour ce qui est de Jean Zonar, cet historien ne dit rien de plus de cet événement que ce qu'en racontent Théophane et Cédrénus; et ses paroles, qui ne signifient pas autre chose sinon que Grégoire, par l'autorité de sa parole, détacha l'Italie de l'obéissance de Léon, seraient mal traduites si l'on attachait l'idée de révolte à l'influence exercée dans cette conjoncture par ce pontife. Il est vrai qu'en même temps Cédrénus et Zonare disent de lui qu'il fit un traité ou une alliance avec les Français (3), ce qui fut le fait non de Grégoire II, mais de Grégoire III, son successeur immédiat. Mais cette erreur n'est pas telle que le témoignage de ces historiens doive être récusé dans tout le reste. Michel Glycas, postérieur à ces deux historiens, mais beaucoup plus exact que l'un et l'autre, ne dit rien de cette alliance de Grégoire et des Romains avec les Français, mais il dit simplement : « Alors Grégoire, le pape de « Rome, écrivit à l'empereur Léon au sujet des images; mais « ne pouvant rendre blanc un Éthiopien, il défendit au peuple « de Rome et à l'Italie de lui payer tribut, et détacha ainsi « toute cette contrée de l'empire grec (4). »

13. Mais quand même nous accorderions que Cédrénus, Zonare et Glycas, étant engagés dans le schisme qui sépara l'Église grecque de l'Église latine, auraient voulu, en haine des papes, imputer à Grégoire la perte faite par l'empire grec de Rome et de l'Italic, en lui reprochant d'avoir soufflé la ré-

(1) « Ἐν δὲ τῇ Ῥώμῃ Γρηγόριος ἀποστολικὸς ἀνὴρ καὶ Πέτρου τοῦ κορυφέου σύνθρονος. » Cedrenus, in Leone Isaure.

(2) « Οὗτος ὁ ἅγιος διὰ τὰς ἀνοσιουργίας Λέοντος, ἀφηνιάσας, καὶ... τούς τε φόρους ἐκώλυσε. » Cedrenus, loc. cit.

(3) « Pacto cum Francis icto. » Cedrenus. « Icto cum Francis fœdere. » Zonaras, in Leone Isaurico.

(4) « Τότε καὶ Γρηγόριος ὁ Πάππας Ῥώμης γράφει πρὸς τὸν βασιλέα Λέοντα περὶ τῶν εἰκόνων, ἀλλὰ τὸν αἰθίοπα σμῆξαι μὴ δυνηθεὶς, τοὺς φόρους τῆς Ἰταλίας, καὶ Ῥώμης ἐκώλυσε τελεῖσθαι πρὸς τὸν βασιλέα, καὶ τὴν ὅλην δὲ χώραν αὐτῶν τῆς ἐξουσίας ταύτης ἀπέστησε. » Glycas, part. 4.

volte dans le cœur de ces peuples, comment pourrions-nous croire que Théophane, ce catholique déclaré, ce saint confesseur mort en exil pour la défense des saintes images, et, pour tout dire, cet excellent apologiste de Grégoire, aurait eu la pensée d'intenter à ce pape ou à ses successeurs cette accusation de révolte ou de félonie pour les rendre odieux? Et cependant Bossuet ne craint pas de dire que « pas même cet écrivain ne sut se préserver des sentiments d'envie et de haine dont les Grecs étaient dès lors prévenus contre l'Église romaine, à cause de la perte qu'ils ne pouvaient oublier que leur empire avait faite de Rome, comme le prouvent les lettres adressées aux Gaulois par le pape Nicolas Ier en réfutation des objections des Grecs; lettres, ajoute-t-il, que ce pape écrivit du temps de l'empereur Michel le Bègue, sous l'empire duquel nous avons vu qu'écrivait Théophane (1). » Mais cet amas d'assertions ne sert qu'à prouver de plus en plus l'extrême précipitation avec laquelle ce docte prélat a composé son ouvrage, sans se donner la peine de vérifier ce qu'il écrivait; car dans ce peu de paroles il commet trois grossiers anachronismes. Il dit que Théophane écrivait sous l'empire de Michel le Bègue. Mais Théophane, après divers genres de persécutions et de traverses que lui fit essuyer au sujet des saintes images, sans pouvoir ébranler sa constance, l'empereur Léon l'Arménien, fut emprisonné en 815, puis, après deux années de prison, relégué en exil dans l'île de Samothrace, où il finit glorieusement ses jours vers l'an 818 (2), au lieu que Michel le Bègue ne fut élevé à l'empire que le 25 avril de l'an 820 (3); et quoique nous ne puissions pas déterminer avec certitude l'année précise de la mort de Théophane, les historiens de sa vie n'ayant pas pris le soin de nous en marquer la date, il est certain néanmoins qu'il finit ses jours avant Léon l'Arménien, qui

(1) « Neque hic expers fuerit illius odii ac livoris quo Græci, amissæ Romæ memores, in Ecclesiam romanam inardescere tum cœperant, ut scriptæ ad Gallos Nicolai I de Græcorum objectionibus refellendis testantur litteræ sub imperatore Michaele Balbo, quo in Græcia imperante Theophanem scripsisse vidimus. » Bossuet, loc. cit., cap. 12.

(2) Vide Guillelm. Cave, *Hist. litter. de Script. eccles.*, sæc. 8.

(3) Vide Pagium, in Critic. Baron., ad annum 820, n. 3.

fut tué le jour de Noël de l'an 820, jour où Michel le Bègue le remplaça sur le trône. Bossuet se trompe donc quand il dit que Théophane écrivait sous l'empire de Michel le Bègue. Il dit de plus que dès le temps de Théophane avaient commencé les haines et les jalousies des Grecs contre l'Église romaine, et il croit en trouver la trace dans leurs objections contre l'Église romaine, dont la lettre de Nicolas Ier aux évêques de France contient l'exposé et dont ce pape demandait la réfutation à toute l'Église d'Occident; mais ces haines et ces jalousies ne vinrent à éclore qu'avec le schisme de Photius, qui envahit le siége de Constantinople en 857, après avoir fait indignement déposer et envoyer en exil saint Ignace, qui était alors à la tête de cette église (1). C'est de ce schisme que naquirent les haines et les jalousies des Grecs contre l'Église latine et les imputations calomnieuses qu'ils lui firent de plusieurs erreurs, que mentionne la lettre de Nicolas Ier dont il est question ici. Mais à l'époque où vivait Théophane l'Église grecque n'avait aucun sujet de porter de la haine ou de la jalousie à l'Église romaine; loin de là, elle lui était étroitement unie par la communauté de sentiments et de croyances. Après la persécution faite aux saintes images successivement par les empereurs Léon l'Isaurien et Constantin Copronyme de hideuse mémoire, en 787, au temps où écrivait Théophane, fut tenu à Nicée, sous l'empire d'Irène et de son fils Constantin et sous la présidence des légats du saint siége, le concile général de Nicée, deuxième de ce nom, où fut condamnée l'hérésie des iconoclastes. On y lut et on y reçut avec soumission la lettre du pape Adrien, et on confessa la primauté de l'Église romaine sur tout le monde chrétien, telle qu'elle se trouvait définie dans cette même lettre (2). Et quoiqu'il soit vrai que Théophane vivait encore en 815, à l'époque où l'impie Léon l'Arménien renouvela la persécution contre le culte des saintes images, cet empereur n'avait alors pour partisans de son erreur que des gens perdus; et il trouva même une opposition invincible dans saint Nicéphore, patriarche de Constantinople, et dans plu-

(1) Pagius, in Critic. Baronii, ad annum 858, n. 11, 12 et 13.
(1) Concil. Nicænum II, act. 2.

sieurs autres saints évêques, qui tous furent pour ce sujet expulsés de leurs siéges et envoyés durement en exil, comme en font foi les Ménées des Grecs (1). D'autres saints que ceux-là illustrèrent encore l'Église grecque sous Léon l'Arménien; de ce nombre furent les deux saints moines studites Théodore et Nicolas, qui prirent la défense des saintes images et furent punis de leur zèle par la prison et par l'exil (2); de ce nombre fut aussi notre Théophane, qui, comme nous l'avons dit, fut exilé pour ce sujet et mourut dans son exil vers l'an 818. Théophane ayant donc été, tant qu'il vécut, du nombre des Grecs catholiques et par conséquent uni toute sa vie à l'Église romaine, on ne voit pas quelle haine ou quelle jalousie il pouvait avoir conçue contre cette même Église, pour être porté par là à lui reprocher la perte de l'Italie, que la révolte des peuples de ce pays avait fait essuyer à l'empire grec. Puis donc que la haine dont les Grecs se prirent contre l'Église romaine ne commença qu'avec le schisme de Photius, ce n'est aussi que depuis ce schisme que les Grecs se sont mis à nous adresser ces reproches. Cédrénus, Zonaras et Glycas eux-mêmes, tout schismatiques qu'ils étaient, ne font point à Grégoire un sujet de reproche d'avoir détaché l'Italie de l'empire de Léon l'Isaurien; mais ils lui en font plutôt un sujet de gloire pour avoir infligé à cet empereur le châtiment qu'il méritait. Et ainsi ces reproches dont parle Bossuet n'ont été faits que dans les derniers temps par les Grecs schismatiques, qui n'ont fait eux-mêmes que répéter le babil d'une femme, je veux dire de l'impératrice Anne Comnène; et il y a de quoi s'étonner que des hommes doctes fassent sonner si haut cette réponse, comme si elle pouvait contrebalancer les témoignages contraires de tant d'écrivains. Enfin Bossuet fait coïncider trois faits qui se rapportent à des époques très-différentes, savoir la lettre de Nicolas Ier aux Français au sujet des objections des Grecs, l'empire de Michel le Bègue et la publication que fit Théophane de son histoire. Car Théophane, comme nous l'avons dit, mourut sous l'empire de Léon l'Arménien et

(1) Menæi Græci, ad diem 8 mens. mart.
(2) Vide Pagium, in Critic., ad annum 815 et 816.

avant que le trône de cet empereur eût été envahi par Michel le Bègue, qui ne commença à régner qu'au mois de décembre 820 et mourut en octobre 829 (1); et la lettre de Nicolas I[er] aux Français, où il expose les objections des Grecs et la cause de leur haine et de leur jalousie contre l'Église romaine, fut écrite le 23 octobre 867, comme le prouve sa date, marquée ainsi : *X kalendas novembris, indictione prima* (2); car cette première indiction tombait en 867, quarante-cinq ans à peu près depuis la mort de Théophane et sous le règne non plus de Michel le Bègue, mais de Basile le Macédonien, qui avait succédé le 24 septembre de cette même année 867 à Michel fils de Théodora. Or, comme nous avons plusieurs lettres de Nicolas I[er] à ce dernier empereur sans autre suscription que celle-ci : *A Michel empereur* (3), peut-être Bossuet a-t-il pris de là occasion de croire que ce Michel qui régnait à Constantinople sous le pontificat de Nicolas I[er] était Michel le Bègue. Mais cette lettre de Nicolas I[er] aux évêques de France, quoique ce pape y prenne à tâche d'exposer les causes de la jalousie des Grecs contre l'Église latine et les erreurs qu'ils lui imputaient, ne fait nulle mention de ce reproche que Bossuet prétend qu'ils lui faisaient dès cette époque pour avoir détaché de l'obéissance à leurs empereurs les provinces d'Italie. C'est donc tout à fait hors de propos que Bossuet cite cette lettre en preuve d'un reproche semblable.

14. Bossuet, voyant bien cependant qu'on aurait de la peine à croire que Théophane eût imaginé cette fable de son chef, rétracte en quelque sorte ce qu'il avait d'abord dit de cet écrivain qu'il partageait l'antipathie commune à tous les Grecs contre l'Église romaine, et il en vient à dire qu'en rapportant la défense faite par Grégoire aux peuples d'Italie de payer le tribut à l'empereur de Constantinople cet écrivain n'avait rien inventé, mais qu'il n'avait fait que répéter l'injuste accusation intentée à ce saint pape par Léon l'Isaurien,

(1) Pagius, in Critic., ad ann. 815 et 816.
(2) Apud Labbe, tom. IX Concil., edit. Venet., col. 1494.
(3) Epist. 2, 5, 7, 8 et 9 ad Michaelem imperatorem, apud Labbe, tom. IX Concil., edit. Venet.

qui était bien aise d'avoir cette occasion de le persécuter, de même que, comme l'atteste ce même Théophane, il cherchait des prétextes pour déposer saint Germain du siége de Constantinople, en voulant le faire paraître coupable de conspiration contre son empire (1). Il explique de la même manière ce que dit Anastase dans la vie de Grégoire II, que l'exarque Paul cherchait les moyens d'exécuter l'ordre que lui avait donné l'empereur de faire périr le pontife en punition de ce que celui-ci l'empêchait d'imposer le cens ou l'impôt personnel dans la province. Bossuet dit là-dessus qu'Anastase rapporte non ce qu'avait fait Grégoire, mais ce que Léon l'accusait d'avoir fait, de la même manière que les Juifs calomniaient Notre-Seigneur en disant de lui (Luc, XXIII) : *Nous avons trouvé qu'il défend de payer le tribut à César ;* qu'il n'est donc pas étonnant que le serviteur et le vicaire de Jésus-Christ ait essuyé les mêmes calomnies auxquelles avait bien voulu être exposé son divin maître. Mais pour que ces belles réflexions, ou pour mieux dire ces belles rêveries, eussent quelque fondement, notre savant prélat aurait eu besoin de les appuyer du témoignage de quelque historien ; comme donc tous les historiens, tant grecs que latins, qui nous parlent de ce fait, affirment d'un commun accord que Grégoire retira à Léon les tributs de Rome ou de l'Italie et lui ôta l'empire de toute cette province à cause de son impiété, et qu'aucun d'eux ne dit que ceci ait été une accusation faussement intentée à ce pape par l'empereur, prétendre malgré cela que tous ces écrivains ont parlé non de ce que Grégoire avait fait, mais de ce que l'empereur l'accusait d'avoir fait, c'est s'abandonner à son imagination pour fermer les yeux à la vérité. Théophane, qui raconte dans un détail si minutieux toutes les roueries de Léon et tous les artifices dont il usa pour faire tomber saint Germain dans ses piéges et le faire paraître coupable de conspiration

(1) « Neque Theophanes hæc ipse confixerit ; hæc enim omnia Leo imperator sancto pontifici imputabat eodem animo quo, teste Theophane, sanctum Germanum Constantinopolitanum observans, atque submittens quosdam sermones, satagebat sicubi inveniret eum contra imperium suum agentem, quatenus hunc ut conjuratorem, non ut confessorem, a throno deponeret. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib. vi (al. 2), cap. 17.

contre son empire, aurait-il dissimulé les imputations calomnieuses que ce même prince aurait portées contre Grégoire, pour colorer par là la haine implacable autant qu'injuste dont il le poursuivait? Et si Théophane a bien pu démêler les artifices employés par ce prince pour faire paraître saint Germain coupable de révolte, aurait-il pu prendre le change sur les procédés de ce même empereur à l'égard de Grégoire? D'ailleurs la perte de Rome et de l'Italie essuyée par Léon l'Isaurien n'est-elle pas une preuve évidente de la vérité de ce que racontent d'un commun accord les Grecs et les Latins, que Rome et l'Italie furent soustraites par Grégoire à la domination de l'empereur de Constantinople? Il est certain qu'à partir de cette époque ni Léon ni ses successeurs n'ont plus eu d'autorité soit sur Rome, soit sur l'exarchat ou les autres pays de l'Italie qui obéissaient auparavant à l'empire grec, si toutefois on excepte la Sicile et quelques villes de la Calabre et de la Pouille. Qui donc a soustrait ces peuples à l'obéissance des empereurs, si ce n'est Grégoire même? On répondra sans doute que les Romains, se voyant opprimés par les Lombards sans recevoir aucune assistance de l'empereur, s'affranchirent de la domination de ce dernier en recourant aux Français comme au peuple le plus capable de les secourir, et en se mettant sous la protection de Charles Martel, comme on peut l'inférer des récits du continuateur de Frédégaire et de l'Annaliste de Metz, qui rapportent l'un et l'autre que Grégoire III, successeur immédiat de Grégoire II, envoya deux ambassades solennelles à Charles Martel pour lui offrir la dignité de patrice de Rome et lui représenter que le peuple romain, rejetant la domination de l'empereur, implorait son assistance et se mettait sous sa protection (1). Mais quand même on admettrait cette supposition, on ne pourrait pas en conclure que le peuple romain n'eût

(1) « Eo tempore bis a Roma B. papa Gregorius claves venerandi sepulchri cum vinculis sancti Petri et muneribus magnis, legationem, quod antea nullis auditis vel visis temporibus fuit, memorato principi (nempe Carolo) destinavit eo pacto patrato, ut ad partes imperatoris recederet, et romanum consulatum præfato principi Carolo sanciret. » Continuator Fredegarii, cap. 110. « Epistolam quoque decreto romanorum principum sibi præsul Gregorius miserat, quod se populus romanus, relicta imperatoris dominatione, ad suam defensionem, et

pas été délié par le pape du devoir de l'obéissance à l'égard de l'empereur, puisque, au contraire, Grégoire n'aurait pas pu implorer en faveur des Romains l'aide des Français contre les Grecs comme contre les Lombards si d'abord les Romains n'avaient été affranchis par une autorité supérieure du devoir de fidélité qui les tenait engagés envers l'empereur grec. Si l'on disait que les Romains s'affranchirent par eux-mêmes de ce devoir, sans l'intervention d'aucune autorité qui les en déclarât affranchis, il faudrait alors admettre ou que, les Romains s'étant révoltés contre leur souverain, le pape avait fomenté leur rébellion en appelant les Français à leur secours, ou que les peuples peuvent de leur propre autorité résister aux puissances légitimes et se soustraire à leur obéissance pour cause d'hérésie de leurs souverains; doctrine qui, comme nous l'avons observé dans notre premier livre, est on ne peut plus funeste à la tranquillité publique, puisqu'elle tend à fomenter les désirs de révolte dans les esprits mécontents, en leur mettant les armes à la main pour s'insurger contre leurs maîtres sous des prétextes quelconques de religion dont ils se feraient eux-mêmes les juges. Puis donc qu'il est très-certain et admis de tout le monde que le peuple de Rome et d'une grande partie de l'Italie secoua le joug de l'empire grec et se mit sous la puissance du pape et sous la protection des princes français à cause de l'hérésie de Léon l'Isaurien, qu'on ne pouvait plus supporter, et que les Français, après avoir expulsé les Lombards, restituèrent au domaine du pontife romain le duché de Rome, l'exarchat, l'Émilie et d'autres pays encore qui étaient auparavant soumis à l'empire grec, il faut dire que tous ces actes n'ont été que des actes de révolte, d'usurpation et de brigandage, ou que les peuples peuvent de leur propre autorité s'affranchir de la soumission due à leurs souverains, ou enfin que les Romains et les peuples de l'Italie avaient été déclarés par une autorité légitime libres de l'obéissance qu'ils avaient due jusque-là à l'empereur. Et Gré-

invictam clementiam convertisset. » Annales Metenses, in Collect. *Histor. Franc.* Duchesnii.

goire II fit bien voir dans cette circonstance combien était salutaire l'usage légitime de cette autorité supérieure en s'en servant d'abord pour contenir les peuples et les armées dans leurs mouvements de révolte contre Léon l'Isaurien tant qu'il nourrit en lui-même l'espoir de ramener ce prince à de meilleurs sentiments, montrant par là que les peuples ne peuvent jamais, pas même pour cause de religion, se soustraire de leur propre gré à l'obéissance due à leur souverain; puis pour affranchir les peuples de cette obéissance, quand il eut perdu l'espoir de voir s'amender ce prince pervers et qu'il vit la nécessité pour le salut de ces mêmes peuples de les affranchir du joug de ce tyran.

15. Pour passer maintenant aux autres objections de Bossuet, il dit que les Grecs ne citent aucun décret de Grégoire II qui fasse voir que ce pontife ait dépouillé Léon de l'empire d'Italie et qu'on ne saurait comprendre pour quelle raison il l'aurait dépouillé de l'empire d'Occident plutôt que de celui d'Orient, pourquoi d'une partie de l'Italie plutôt que de tout le reste de l'Italie, puisque non-seulement la Sicile, qui est contiguë à l'Italie, mais encore la Calabre, la Pouille et le duché de Naples persévérèrent dans leur soumission à l'empereur, sans réclamation de la part de ce pontife (1). Nous répondons à la première objection qu'il y a bien des choses que nous croyons sur la foi des historiens, quoique les actes n'en soient pas venus jusqu'à nous. Et, pour ne pas sortir de l'histoire de cette époque, où se trouvent aujourd'hui les actes des deux conciles tenus à Rome contre l'hérésie des iconoclastes, l'un sous Grégoire II et à la fin de son pontificat, l'autre sous Grégoire III et au commencement du sien? Personne cependant n'a jamais osé nier la tenue de ces deux conciles et la condamnation qui y fut faite de l'hérésie des iconoclastes; mais il nous suffit pour y croire qu'Adrien Ier ait fait mention du premier de ces deux conciles dans sa lettre à Charlemagne, et qu'Anastase ait de même mentionné le second dans sa Vie de Grégoire III. Nous croyons sur la foi d'Anastase que l'hérésie des iconoclastes a

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. 2), cap. 12.

été anathématisée, *diro anathemate*, dans le dernier de ces deux conciles; mais quant aux actes de ce concile même, ils ne se trouvent nulle part, et Anastase n'en parle pas. Il importe donc peu pour la vérité du fait que les écrivains grecs, en disant que Grégoire II dépouilla Léon l'Isaurien de l'empire de l'Italie et des tributs que ce prince en retirait, n'aient pas rapporté en même temps le décret de ce pape; car de même que nous n'avons pas les actes du concile que ce pape tint à Rome contre les iconoclastes, ainsi cet autre décret a pu se perdre, d'autant mieux qu'il faisait probablement partie des actes de ce concile même; car Zonare fait clairement entendre que ce fut dans le concile où Grégoire excommunia Léon qu'il lui retira les tributs de l'Italie (1). Nous répondons à l'autre objection que de même qu'il n'est pas toujours expédient que le pape fasse usage de son pouvoir indirect sur les princes rebelles à Dieu et à l'Église, mais qu'il doit avoir égard aux circonstances des temps et aux dispositions des peuples, afin de n'exercer ce pouvoir qu'avec prudence et pour le plus grand bien, ainsi peut-il quelquefois l'exercer partiellement, et non universellement, c'est-à-dire soustraire une partie des sujets à l'obéissance des princes qui ont apostasié la religion, savoir ceux pour qui se fait sentir davantage la nécessité de leur conserver l'intégrité de la foi, ou à qui la contagion de l'hérésie serait plus préjudiciable, ou enfin chez qui ses décrets trouveront une exécution plus facile, en laissant sous la domination de ces mêmes princes l'autre partie de leurs sujets qu'il ne pourrait qu'en pure perte essayer de leur soustraire. Or, de ce que Grégoire ne pouvait, par l'usage qu'il eût fait de son autorité, préserver la totalité de l'empire de la fureur de ce prince hérétique s'ensuit-il qu'il ne devait pas sauver des mains de cet empereur au moins la partie du peuple qui se trouvait plus près du centre de la religion et de la métropole de la chrétienté, cette partie surtout qui non-seule-

(1) « Qua de causa Gregorius, qui, repudiata societate præsulis novæ Romæ, necnon illorum qui eum sequerentur, illos una cum imperatore synodico anathemate obstrinxit, et vectigalia quæ ad id usque temporis imperio inde pendebantur inhibuit. » *Zonaras.*

ment était disposée à observer les décrets du pape, mais cherchait d'elle-même à secouer le joug de ce méchant prince, et à employer contre lui la force des armes? Aucun écrivain n'a dit jusqu'ici que Grégoire II ait soustrait l'Orient à l'empire de Léon l'Isaurien; mais tous s'accordent à dire qu'il lui a soustrait du moins la ville de Rome, la plus grande partie de l'Italie et les villes de la Province Romaine. Et nous n'avons nul besoin de chercher d'autres raisons qui l'aient engagé à dépouiller ce prince de l'empire d'Occident plutôt que de celui d'Orient, sinon que son autorité devait rencontrer moins d'obstacles en Occident qu'il n'en aurait rencontré en Orient, où Léon avait sous sa main des armées nombreuses toutes prêtes à le défendre aux dépens des catholiques, et que d'ailleurs l'état de l'Orient constituait un danger moins prochain pour l'Église romaine que l'état des provinces d'Italie, si rapprochées de Rome. Enfin, si Grégoire n'affranchit pas toutes les villes de l'Italie du joug de l'empire grec, c'est qu'une bonne partie de ces villes avaient des Grecs pour magistrats et qu'il lui suffisait pour le moment de mettre les Latins à l'abri de l'impiété de l'empereur.

16. Toujours séduit par cet argument trompeur, Bossuet prétend démontrer par les actes de Grégoire III, successeur immédiat de Grégoire II, que ce dernier ne déposa nullement de l'empire Léon l'Isaurien; et il cite à l'appui de son assertion ce que rapporte Anastase des lettres d'avertissement qu'écrivit Grégoire III à cet empereur, dont la fureur contre les saintes images augmentait sans cesse, et de la condamnation que fit ce même pape de l'hérésie des iconoclastes dans son concile tenu à Rome, sans parler de déposition dans l'une de ces deux circonstances plus que dans l'autre; enfin de la supplique que toutes les provinces de l'Italie adressèrent d'un commun accord à ce même empereur pour le rétablissement des saintes images. Bossuet infère de ces divers faits que, puisque Grégoire III et avec lui les peuples de l'Italie continuaient à reconnaître Léon l'Isaurien pour empereur, c'est qu'il n'avait pas été déposé de l'empire (1). Mais s'il avait observé que Gré-

(1) Bossuet, t. I, part. 2, lib. VI (al. 2), cap. 17 (al. 18).

goire II ne songea jamais à soustraire à Léon l'empire entier, mais seulement une partie de son empire, il se serait bien gardé de conclure de ce que Grégoire III continuait à le reconnaître à un certain point pour empereur que son prédécesseur n'avait pas soustrait à l'empire de ce prince la ville de Rome et d'autres provinces d'Italie. D'ailleurs, quand bien même Grégoire II aurait déposé Léon de son empire tout entier, Grégoire III n'aurait pas dû pour cela perdre de vue l'espérance de la conversion de ce prince et le devoir de l'avertir. De même, si les peuples de l'Italie, à la persuasion de ce pape, adressèrent une supplique à Léon pour le rétablissement des saintes images, il ne s'ensuit pas qu'ils le reconnussent pour leur souverain; mais tout ce qu'on peut en inférer, c'est que, de concert avec le pape, ils voulurent faire preuve de leur zèle pour le bien général de la religion, puisque leur demande était en faveur non de Rome ou des provinces d'Italie qui en étaient voisines, où ce méchant empereur ne put jamais obtenir, malgré tous ses efforts, le renversement des saintes images, mais de l'Orient ou des autres provinces qui restaient encore asservies à son empire. Observons enfin que la soustraction de l'Italie à la domination de l'empereur Léon à cause de l'hérésie de ce prince, étant dans le cas dont il s'agit une peine ecclésiastique et par là même médicinale, laissait toujours les Italiens libres de chercher à obtenir à force de dévouement la conversion ou l'amendement du prince, dont l'effet eût été alors de faire cesser la peine portée contre lui et de le remettre en possession de tout son empire. Il ne faut donc pas s'étonner si les Italiens, quoiqu'ils ne fussent plus obligés d'obéir à Léon depuis le décret du concile de Rome, où cet empereur avait été excommunié pour son hérésie, lui adressèrent néanmoins la supplique dont parle Anastase. On serait encore bien moins en droit d'inférer cette conséquence pour Grégoire III de la lettre qu'écrivit ce pape en 739 à saint Boniface, archevêque de Mayence, et qui se trouve datée ainsi : ***Donnée le 4 des calendes de novembre de l'an* 23 *de l'empire de Léon et* 20 *de celui de Constantin, son fils, indiction* 8** (1) : ce que Bossuet fait valoir

(1) « Data IV kal. novembris, imperatore domino piissimo Augusto Leone,

avec grand étalage contre Baronius, comme si ce style de diplomatie était une preuve évidente de l'obéissance que Grégoire III aurait continué de rendre à Léon l'Isaurien et à Constantin Copronyme, son fils. Mais rien n'est plus futile qu'un pareil raisonnement, puisque les lettres ou diplômes des papes qui succédèrent à Grégoire III portent de même pour dates les années d'empire des empereurs iconoclastes, quoiqu'il soit bien certain que ces papes n'étaient plus sujets de ces empereurs. Pour mettre cette vérité dans tout son jour, rappelons d'abord que ce même pape Grégoire III, écrivant à Charles Martel pour le prier de venir au secours de l'Italie et lui offrir à cet effet le patriciat de Rome, lui représentait, comme nous l'avons dit plus haut, que le peuple romain, rejetant la domination de Léon, *relicta imperatoris dominatione*, avait résolu de recourir à lui pour sa protection et sa défense; ce qui prouve que dès le temps de ce pape Rome s'était soustraite à l'empire de Léon. Zacharie ensuite, qui succéda à Grégoire, mit de même la liberté de la ville de Rome et des provinces circonvoisines sous la protection des Francs; et les Romains, qui, délivrés du joug de l'empereur grec, ne reconnaissaient plus d'autre souverain que le pape, furent alors secourus contre les Lombards par Charles Martel, qui força le roi Luitprand de lever le siége de Rome. Et indépendamment de l'exarchat de Ravenne, qui bientôt après fut mis aussi sous le domaine de ce pontife, il est certain que le duché de Rome ne reconnaissait plus d'autre souverain que ce même pape, qui obtint même de Luitprand la restitution des quatre villes de ce duché que ce roi barbare lui avait précédemment enlevées : c'est ce que dit Anastase dans sa Vie de Zacharie. Puis Étienne, se voyant pressé par Astolphe, roi des Lombards, qui, déjà maître des villes qui composaient le duché de Rome, menaçait de s'emparer de Rome elle-même, eut recours à la protection de Pepin, roi de France, et ayant quitté Rome, comme le raconte Anastase, le 14 octobre 753, dans la septième indiction, qui avait commencé aux calendes

imperii ejus anno 23, sed et Constantino Magno imperatore, ejus filio, anno 20, indict. 8. » Gregor. III, epist. 7.

de septembre (1), après avoir inutilement exhorté et prié Astolphe de lui rendre les villes enlevées à l'Église (2), il entreprit le voyage de France ; là, comme nous l'avons dit, il sacra Pepin roi des Français et le détermina à se préparer à la guerre contre Astolphe pour lui faire rendre les villes qu'il avait usurpées. Pepin, épousant la cause du pontife, commença par envoyer une députation au roi lombard pour obtenir de lui la restitution des terres enlevées à l'Église; mais cette démarche ayant été inutile, il s'avança contre lui à la tête d'une nombreuse armée dans le courant du mois de septembre 754 et de la huitième indiction, comme l'atteste le continuateur de Frédégaire, et, l'ayant rencontré au passage des Alpes, le défit en bataille rangée, le mit en fuite, l'assiégea dans Pavie et le réduisit à la nécessité de lui promettre par le serment le plus solennel et en lui donnant des otages pour garantie de sa promesse de rendre au pape toutes les villes enlevées à l'Église ; il lui prit en outre la ville de Ravenne avec vingt autres cités, dont il accrut le domaine de saint Pierre, comme le dit Léon d'Ostie (3). Mais Pepin et Étienne ne furent pas plns tôt rentrés, l'un en France, l'autre à Rome, qu'Astolphe, violant toutes ses promesses et tous ses serments, rassembla une armée nombreuse, et, bien loin de restituer les villes qu'il avait usurpées, vint mettre le siége autour de Rome, qu'il serra étroitement en même temps qu'il commit dans tout le duché des actes d'une cruauté inouïe ; c'est pourquoi, sur l'appel pressant qu'Étienne fit de nouveau à Pepin, et par lettres et par exprès, pour qu'il revînt à son secours, ce prince fit ses préparatifs de guerre, et, ayant repris en 755 le chemin de l'Italie avec son armée, il défit Astolphe au passage des Alpes et le mit en fuite (4). Puis, comme il approchait de Pavie, survinrent à sa rencontre les ambassadeurs de Constantin Copronyme, chargés par leur maître, qui avait appris l'engagement contracté par As-

(1) Anastasius, in Vita Stephani II. Vide Francisc. Pagium, in Breviar. rom. pontif., tom. I, in Vita Stephani II, n. 9.

(2) Anastasius, in Vita Stephani II.

(3) « Ravennam et viginti alias civitates supradicto Aistulfo abstulit, et sub jure apostolicæ sedis redegit. » Leo Ostiensis, lib. 1, cap. 8.

(4) Anastasius, in Vita Stephani II.

tolphe de donner l'exarchat au domaine de saint Pierre et en craignait l'exécution, de faire instance auprès de Pepin pour que cette province fût rendue à l'empire grec; mais le prince français refusa d'accueillir leur demande, et leur répondit que pour tout au monde il ne rétracterait la promesse qu'il avait faite de mettre au pouvoir du pape et de joindre au domaine de saint Pierre ce qu'il avait conquis par le droit de la guerre sur le peuple lombard (1). Ensuite il se rendit sous les murs de Pavie, et en pressa tellement le siége qu'Astolphe, ne pouvant plus lui résister, fut réduit à lui demander la paix, qu'il obtint, mais à condition qu'il remettrait les villes de l'exarchat et de l'Émilie, aujourd'hui dite Romagne, et de la Pentapole, aujourd'hui dite la marche d'Ancône, entre les mains de Fulrade, abbé de Saint-Denis, que Pepin nomma pour commissaire à cet effet, et qui obligea tous les Lombards à quitter l'exarchat et tous les autres lieux ci-dessus nommés, reçut des otages de toutes les villes et remit au pape à son tour les clefs de ces diverses villes, en les déposant sur le tombeau des saints apôtres, avec la cédule de la donation faite en toutes formes par Pepin et revêtue aussi par l'ordre de ce monarque de la signature de ses fils Charles et Carloman et des principaux barons et prélats de France, comme le reconnaît sur le rapport d'Anastase un écrivain de nos jours peu favorable d'ailleurs à l'agrandissement des pontifes romains (2).

17. Il est donc certain qu'en 765, époque à laquelle, de l'aveu de tous les historiens, les pontifes romains acquirent la souveraineté de l'exarchat et des autres villes d'Italie ci-dessus mentionnées (3), le pape n'était déjà plus sujet de l'empire grec : on doit même dire qu'il ne l'était plus dès longtemps avant cette époque, par là même qu'il avait acquis ou que le peuple lui avait transféré la souveraineté du duché de Rome, comme le prouvent et la requête même que présentèrent à Pepin les ambassadeurs de l'empereur, qui en lui demandant

(1) Anastasius, in Vita Stephani II.
(2) Giannone, *Storia civile del regno di Napoli*, tom. II, lib. v, § 11, pag. 347.
(3) Vide Franciscum Pagium, in Brev. cit., Vita Stephani II, n. 19.

de rendre à leur maître l'exarchat de Ravenne, ne firent aucune mention ni de Rome ni des villes de ce duché (1), et les lettres d'Étienne à Pepin, où, en conjurant ce prince de lui venir en aide contre les violences du parjure Astolphe, il ne parle jamais de l'empereur, et appelle du nom de son peuple le peuple de Rome (2). Cependant ce même pape, dans le privilége qu'il accorda à Fulrade, abbé de Saint-Denis, en 757 et peu avant sa mort, donne pour date l'année de l'empire de Constantin Copronyme, de cette manière : *Le IV des calendes de mars, l'an 38 de l'empire du très-pieux empereur Constantin, couronné de Dieu, l'an 18 de son consulat, l'an IV de l'empire de son fils aîné Léon, indiction X* (3). Quoi de plus? Paul Ier, successeur d'Étienne sur la chaire de saint Pierre et par là même dans la souveraineté de Rome et des autres provinces et villes d'Italie comprises dans la donation de Pepin, non-seulement n'était pas sujet de l'empereur Constantin Iconomaque ou de l'empire grec; mais s'étant aperçu que ce méchant empereur prenait des dispositions pour se remettre en possession de Ravenne, il eut recours, pour l'en empêcher, au roi Pepin, à qui il écrivit qu'il avait appris que *les abominables Grecs, ce peuple ennemi de la sainte Église de Dieu, adversaire de la foi orthodoxe et réprouvé de Dieu, songeaient à faire irruption sur le pays de Rome et sur celui de Ravenne*, etc., ajoutant ces mots : « Comme, « ainsi que votre excellence en est pleinement instruite, les abo« minables Grecs ne nous font la guerre qu'à cause de la foi sainte « et orthodoxe et de la vénérable et pieuse tradition de nos

(1) « Et nimis eum deprecans atque plura spondens, tribuit imperialia munera, ut Ravennatium urbem vel ceteras ejusdem exarchatus civitates et castra imperiali tribuens concederet ditioni. » Anastasius, in Steph. II.

(2) « Cunctus namque noster populus reipublicæ Romanorum magno dolore et amarissimis lacrymis una nobiscum tribulantur. » Epist. 3 Stephani II ad Pipinum, apud Labbe, tom. VIII Conc., edit. Venet., col. 880. « Te conjuro, quoniam nostra et omnes Romanorum populi animæ, post Deum et ejus principem apostolorum, in tua a Deo protecta excellentia, et gente Francorum a Deo tibi commissa pendent, quia vobis animas omnium nostrorum Romanorum tradidimus. » Epist. 4 Stephan. II ad Pipinum, apud Labbe, loc. cit., col. 382.

(3) « IV kalendas martii, imperante domno piissimo Constantino, a Deo coronato imperatore, anno XXXVIII, post ejus consulatum anno XVIII, sed et Leone majore imperatore ejus filio anno IV, indictione X. » Apud Labbe, loc. cit., col. 396.

« pères, qu'ils voudraient détruire et renverser (1). » Malgré cela, ce même pape, qui portait à l'empire grec, contre lequel il implorait les armes de Pepin, une haine si justement méritée, signa dans les termes suivants le diplôme accordé par lui au monastère de Saint-Hilaire dans le diocèse de Ravenne : *Donné le jour des nones de février, l'an XI de l'empire du très-pieux Auguste Constantin, grand empereur, couronné de Dieu, l'an XX de son consulat, l'an VII de l'empire de son fils Léon, indiction XII* (2). Que Bossuet vienne donc nous prouver, ces dates en main, que les papes même depuis Grégoire II continuèrent à reconnaître pour leurs souverains les empereurs iconoclastes; il pourra démontrer par la même raison que ces papes reconnaissaient pour pieux et orthodoxes ces princes impies qu'ils avaient tant en horreur, puisqu'ils les appellent très-pieux, de même qu'ils les appellent empereurs. Mais s'il avait voulu faire preuve dans cet ouvrage, comme dans les autres sortis de sa plume, de son incomparable érudition, il aurait observé que ces dates ne sont là que pour indiquer les époques d'après l'usage depuis longtemps adopté et qui continuait d'être suivi par les notaires, classe d'hommes fort attachée à ses formules, quoique souvent plus qu'insignifiantes, même depuis que les papes se trouvaient affranchis de la domination des empereurs grecs, jusqu'à ce qu'enfin, sous Adrien I[er], on commençât à dater les diplômes pontificaux des années du pape régnant, comme nous le voyons par le privilége accordé par ce pape en 786 au monastère de Saint-Denis, et qui se trouve daté de cette manière : *Donné le jour des calendes de juillet par les mains d'Anastase primicier, le Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ ré-*

(1) « Significans nobis quod nefandi Græci inimici sanctæ Dei Ecclesiæ et orthodoxæ fidei expugnatores, Deo sibi contrario, super nos et Ravennatium partes irruere cupiunt, atque monitionem facere, etc.... Quia, ut plenissime satisfacta est vestra excellentia, non ob aliud ipsi nefandissimi nos persequuntur Græci nisi propter sanctam et orthodoxam fidem, et venerandam Patrum piam traditionem, quam cupiunt destruere atque conculcare. » Epist. 7 Pauli I ad Pipinum, apud Labbe, tom. VIII Concil., edit. Venet., col. 441.

(2) « Datum nonis februarii, imperante domno piissimo Augusto Constantino, a Deo coronato magno imperatore anno XI, post consulatum ejus anno XX, sed et Leone imperatore ejus filio anno VII, indictione XII. » Apud Labbe, tom. VIII Concil., edit. Venet., col. 445.

gnant avec Dieu le Père tout-puissant et avec le Saint-Esprit dans les siècles sans fin : l'an XV, grâce à Dieu, du pontificat de notre Seigneur sur le saint-siége apostolique du bienheureux Pierre, indiction IX (1). Mais ce qui prouve mieux que le reste que ces dates de diplômes pontificaux, prises des années de règne des empereurs ou d'autres souverains, ne servaient qu'à marquer les époques, et non à indiquer un état de sujétion, c'est celle que porte le concile tenu à Rome en 743 sous le pape saint Zacharie et qui est ainsi conçue : *Ce concile a été tenu l'an II de l'empire d'Artabasde, et l'an XXXII du règne de Luitprand, indiction XII* (2). Car qui jamais a songé que les papes se soient reconnus sujets des rois lombards, dont ils ont toujours été, et à bon droit, les implacables ennemis et aux entreprises desquels ils se sont toujours vigoureusement opposés? A moins qu'on ne dise avec Pagi l'Ancien que cette date insolite fut adoptée à cette époque parce qu'Artabasde, qui était catholique, s'étant emparé en 740 de la ville impériale de Constantinople, où il revêtit la pourpre et rétablit les saintes images, les Romains et les Lombards s'unirent à cette occasion pour la cause commune de la religion, en refusant de concert de reconnaître désormais pour empereur Constantin Copronyme (3).

18. Mais, quoi qu'il en soit de cette conjecture, il est certain, d'après ce que rapporte Anastase dans la vie de Zacharie, que ce pape ne vécut jamais en mauvaise intelligence avec Luitprand, roi des Lombards, depuis que ce prince lui eut restitué les quatre villes qu'il avait enlevées deux ans auparavant au duché de Rome, et qu'il en reçut même à titre de donation, autant que de restitution, plusieurs domaines de diverses provinces, que les Lombards avaient ravis longtemps auparavant à l'Église romaine, qu'enfin il sut lui persuader de conclure

(1) « Datum kalendis julii, per manum Anastasii primicerii, regnante Domino Deo; et salvatore Jesu Christo cum Deo Patre omnipotente, et Spiritu Sancto per infinita secula. Anno, Deo propitio, pontificatus Domini nostri in apostolica sacratissima Beati Petri sede XV, indictione IX. » Apud Labbe, tom. VIII Concil., edit. Venet., col. 540.

(2) « Factum est hoc concilium anno II Artabasdi imperatoris, necnon Luithprandi regis anno XXXII, indictione XII. » Apud Labbe, tom. VIII Concil., edit. Venet., col. 290.

(3) Pagius, in Critic. Baronii, ad ann. 743, n. 15 et 16.

une paix de vingt ans avec le duché de Rome. Or nous pouvons inférer de ce fait deux conséquences : l'une, que la haine que se portaient mutuellement les Romains et les Lombards s'était adoucie à cette époque, et l'autre, que l'empereur grec n'exerçait plus aucune juridiction sur Rome et les autres villes de ce duché, puisque nous voyons le pape y décider souverainement pour la paix comme pour la guerre (1). Mais quand même nous accorderions à Bossuet que Zacharie reconnaissait Constantin Copronyme pour légitime empereur, il ne s'ensuivrait pas pour cela que Grégoire II n'eût pas soustrait à son père Léon l'empire de Rome et les tributs de l'Italie, puisque, outre que Léon l'Isaurien, comme nous l'avons déjà dit, n'a jamais été dépouillé de l'empire d'Orient et qu'à ce titre le pape pouvait toujours appeler empereur le fils de ce prince, le décret porté par Zacharie contre le père ne s'étendait pas au fils. Et ainsi, tant que ce dernier ne se déclara pas ouvertement héritier de l'impiété de son père en faisant la guerre aux saintes images, ce qui arriva certainement au plus tard en 754, lorsqu'il en fit condamner le culte dans le conciliabule tenu à Constantinople, les évêques de Rome pouvaient le considérer comme empereur. Il n'est donc point étonnant non plus que Zacharie, accédant aux prières d'Eutychius, exarque, et de Jean, archevêque de Ravenne, se soit entremis auprès du roi Luitprand pour que ce roi abandonnât le projet d'envahir cette métropole et les villes de la Pentapole, et qu'il restituât même les villes qu'il avait enlevées à l'exarchat (2), et qu'en récompense de ce bon office il ait obtenu de Constantin Copronyme lui-même la cession de deux manses données en propriété à l'Église romaine (3). Assurément Bossuet ne devait pas pour des faits semblables insulter tant de fois à la mémoire du grand cardinal Baronius, en lui reprochant d'avoir écrit sans sujet que Grégoire II avait dépouillé Léon l'Isaurien de l'empire d'Italie (4), comme si priver ce prince de la souveraineté de Rome et des

(1) Anastasius, in Vita Zachariæ.
(2) Anastasius, in Zacharia.
(3) Anastasius, loc. cit.
(4) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI, cap. 18 et 19, alias lib. II, cap. 18 et 19.

tributs de l'Italie, comme assurent qu'il le fit une multitude d'historiens, était la même chose que de le dépouiller de tout l'empire, ce que personne n'a jamais avancé; ou comme si la peine infligée au père devait encore passer au fils, avant même que ce dernier se montrât héritier de l'impiété paternelle; ou enfin comme si, à partir du moment où l'empire d'Occident fut porté sur la tête des princes français de la famille de Pepin et ensuite sur celle des rois de Germanie, les papes avaient cessé de considérer comme empereurs d'Orient les princes grecs qui continuaient de régner à Constantinople. Le point à décider, c'est de savoir si, depuis Grégoire II, les papes continuèrent à reconnaître pour leurs propres souverains les empereurs iconoclastes et les autres empereurs grecs qui leur succédèrent; or c'est ce qu'on ne démontrera certainement ni par les dates des diplômes pontificaux marquées d'après les années des empereurs grecs, ni par le soin que prenaient les papes d'avertir les empereurs iconoclastes, ni par les égards qu'ils leur conservaient en les appelant toujours empereurs, à moins qu'on ne prétende qu'ils considéraient de même comme leurs légitimes souverains tous les princes qu'ils traitaient comme des souverains légitimes. Puisqu'il est donc démontré que les empereurs d'Orient, à commencer par Léon l'Isaurien, n'eurent plus la souveraineté de Rome, il devient évident que c'est que ce prince en avait été dépossédé par Grégoire II à cause de son hérésie. Et ainsi se trouvent détruits, depuis le premier jusqu'au dernier, tous les arguments entassés par Bossuet à tant de frais contre les cardinaux Baronius et Bellarmin pour infirmer les témoignages unanimes de tant d'historiens qui ont attribué à Grégoire II d'avoir dépouillé Léon l'Isaurien de la souveraineté de Rome et des tributs de l'Italie.

§ XVII.

ON SE PROPOSE ICI D'EXAMINER SI LA DÉPOSITION DE CHILDÉRIC, ROI DE FRANCE, QUE NOUS DISONS S'ÊTRE FAITE PAR L'AUTORITÉ DE ZACHARIE, A QUELQUE RAPPORT AVEC LA CONTROVERSE ACTUELLE, ET SI GRÉGOIRE VII A PU AVOIR RAISON DE LA CITER POUR EXEMPLE.

Sommaire.

1. Le raisonnement que fait Bossuet pour prouver que la déposition de Childéric, faite par l'autorité de Zacharie, ne touche en rien à la question actuelle, est fondé sur une fausse supposition, et pèche par l'antécédent et par le conséquent.
2. Équivoque qu'il commet en nous attribuant la prétention de prouver par l'exemple de la déposition de Childéric que le pape peut déposer les souverains qui jouissent pleinement de leurs droits. On fait voir que le pape, en déposant les souverains, ne fait que les déclarer d'avance déposés et privés de leurs droits par leur apostasie, puisqu'ils perdent leurs droits au trône par le fait même de leur révolte contre l'Église
3. On fait voir que la déposition de Childéric rentre tout à fait dans la question actuelle, et qu'aucune société civile ne peut subsister dans son état sans religion.
4. En quel sens la société civile chez les infidèles peut-elle subsister sans la religion catholique? Le changement de religion dans les États catholiques y entraîne nécessairement l'altération des institutions même civiles.
5. Pourquoi l'Église ne peut-elle pas déposer du trône les princes infidèles qui persécutent la religion, tandis qu'elle a ce droit sur les princes chrétiens qui apostasient la foi ou qui persécutent l'Église?
6. La déposition de Childéric a-t-elle impliqué une erreur ou une injustice soit dans le pape, soit dans les seigneurs français? Les princes descendants de Pepin rapportaient à l'autorité de l'Église romaine l'origine des droits de leur famille au trône de France. Bossuet réfuté sur ce point.
7. Examen du sentiment de quelques écrivains français sur la conduite de Zacharie dans la déposition du roi Childéric. On fait voir qu'ils n'auraient pu la condamner, s'ils ne l'avaient mal comprise.
8. Réfutation de l'assertion hardie de Jacques Almain, que l'Université de Paris aurait mieux jugé le cas de Childéric que ne le firent alors saint Zacharie et saint Boniface avec tous les seigneurs de France. Quel était il y a un siècle (trois siècles) le sentiment de la Sorbonne par rapport au pouvoir du pape sur le temporel des souverains.
9. Bossuet impute faussement aux défenseurs du pouvoir indirect de prétendre prouver par l'exemple de Childéric que le pape peut à son gré faire et défaire les rois. En quels cas cet exemple peut servir à démontrer le pouvoir attribué par nous au pape de déposer indirectement les souverains même pour d'autres causes que pour cause de religion. Ce fut fort à propos que Grégoire VII s'autorisa de cet exemple. Le pouvoir qu'il déploya contre Henri IV a été reconnu par l'antiquité appartenir au souverain pontife.

1. Nous avons déjà traité au long de la déposition de Childéric au paragraphe douzième de ce livre, où nous avons fait

voir qu'elle ne se fit pas sans l'intervention de l'autorité du pape. Mais comme Bossuet, après avoir essayé de contredire ce fait en niant que l'autorité de Zacharie ait été pour quelque chose dans la déposition de ce prince, s'efforce de prouver que, supposé même que Childéric ait été déposé en vertu de l'autorité du pape, cette déposition ne fait rien à la question présente, il convient que nous discutions maintenant les raisons au moyen desquelles il prétend justifier son assertion : « Quand même on « accorderait, dit-il, que Zacharie aurait délié les Français de « leur serment, cette déclaration du pape ne ferait rien à notre « objet ; car, supposé même que les Français, qui ne faisaient « plus aucun cas de Childéric et qui le regardaient comme « ayant abdiqué de fait la royauté tout en retenant le nom de « roi, auraient par précaution, *ad cautelam*, comme on dit, « et par respect pour leur serment demandé à Zacharie de le « déclarer nul et de les en tenir pour absous, et qu'ensuite « ils auraient dépouillé du nom même de roi un prince qui ne « l'était plus en réalité et qui peut-être même, tant était ex« trême sa faiblesse d'esprit, n'était pas absolument opposé à « ce qu'ils faisaient à son égard, qu'est-ce que cela ferait à la « question agitée entre nous ? Est-ce qu'il sera permis d'inférer « de cet exemple que le pape pourrait déposer un prince qui « jouirait pleinement de ses droits à l'empire, ou absoudre de « leur serment des peuples qui ne penseraient à rien de sem« blable, faire en un mot par sa propre autorité, malgré tous, « ce qui ne s'est fait ici qu'avec l'agrément de tout le monde ? « Rien ne serait plus absurde (1). » Mais tout ce raisonnement pèche dans les prémisses et dans la conséquence. Je dis *dans les prémisses ;* car, si cet écrivain voulait raisonner sur notre hypothèse pour faire contre nous un de ces arguments qui s'appellent *ad hominem*, il devait invoquer nos principes, et faire voir ensuite que le fait en question ne prouve rien de ce que nous avons en vue. Il ne devait pas faire de Childéric un roi de paille ou de théâtre, privé de tous droits et de toute autorité ; car il est certain qu'en ce cas la déposition d'un roi de cette espèce ne

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (alias 2), cap. 35.

ferait rien à la question présente ; mais il est certain aussi qu'en ce cas il eût été inutile et tout à fait superflu pour les Français de recourir au pape pour être absous de leur serment ; car quel lien religieux pouvait les obliger à rendre obéissance à un prince nul, qui n'avait aucun droit, aucun pouvoir princier ? Comment les grands, comment tout le peuple français pouvaient-ils être embarrassés de savoir s'ils devaient ou non la fidélité à un roi qui n'était plus roi que de nom ? S'étaient-ils engagés quelque part à respecter dans les princes mérovingiens un vain nom sans rien qui le soutînt, tellement qu'ils ne pussent sans l'intervention du pape être relevés d'un engagement semblable et transférer à un autre qui fût capable de le porter un nom qu'il ne s'agissait d'enlever qu'à un fantôme ? Mais cet argument pèche encore *dans la conséquence ;* car qui a jamais songé à dire que le pape peut absoudre les sujets malgré eux du serment qu'ils ont prêté à leur prince ? Cette absolution étant un bienfait non-seulement pour toute la société en général, mais encore pour chaque sujet en particulier, et n'étant une peine que par rapport au prince, qui peut douter qu'elle ne puisse être donnée qu'à ceux qui la demandent ou qui du moins sont disposés à l'accepter ? Bossuet ne trouvera aucun exemple de papes qui aient usé de ce pouvoir autrement que sur la demande des peuples qui ne pouvaient plus supporter le joug que faisaient peser sur eux de mauvais princes, comme nous l'avons vu à propos de Grégoire II et de Grégoire VII lui-même. Que s'il est arrivé que des papes aient usé de ce pouvoir contre des souverains qui, hérétiques ou schismatiques les premiers, avaient entraîné leurs sujets dans leur schisme ou leur hérésie, si dans ce cas-là même ils ont absous les sujets de leur serment de fidélité, cette absolution ne pouvait pas s'adresser aux hérétiques mêmes ou aux schismatiques, qui, rejetant l'autorité pontificale et séparés de l'unité de l'Église, étaient par là même hors d'état d'être absous ; mais elle s'adressait à ceux des sujets qui étaient restés catholiques, et qui se trouvaient soustraits par ce moyen à l'obligation de demeurer fidèles à qui ne cherchait qu'à leur faire perdre la foi orthodoxe.

2. Notre écrivain commet encore une grave équivoque dans

la conclusion de son raisonnement quand il dit qu'on ne peut pas inférer de l'exemple de Childéric que le pape puisse déposer un prince qui jouirait pleinement de son droit de régner sur ses sujets; car ou il entend parler d'un prince qui jouit légitimement de ce droit qu'il exerce, dit-il, pleinement sur ses sujets, ou le prince dont il entend parler est un prince qui en jouit tyranniquement et illégitimement. Dans le premier cas, il est certain que le pape ne peut pas déposer ce prince; mais il est faux que dans le cas discuté entre nous, et où il s'agit d'un prince qui a apostasié la religion et qui cherche à mettre ses sujets en état de révolte contre Dieu et son Église, ce prince conserve encore un légitime droit de régner sur eux, puisque, comme nous l'avons dit, en manquant à sa principale obligation contractée envers ses sujets, qui est pour un prince chrétien celle de conserver la religion parmi eux, il perd ses droits au trône, et rompt lui-même tout lien qui puisse retenir ses sujets dans l'obéissance. Et tout ce qui reste à faire alors, c'est que le pape, qui, comme nous l'avons dit, ne dépose pas les rois et ne délie pas leurs sujets à proprement parler, mais déclare simplement ceux-là déposés et ceux-ci absous, prenant connaissance de l'apostasie du prince, le déclare déchu du trône, et ses sujets déliés du devoir de lui obéir. Car quoique les papes, en prononçant des sentences de ce genre contre des princes hérétiques ou schismatiques, aient parfois employé des formules par lesquelles ils semblaient s'attribuer le pouvoir de les déposer de plein droit et d'absoudre de même leurs sujets de leur serment de fidélité, il est cependant certain qu'ils ne faisaient alors autre chose au fond qu'interpréter à cet égard le jugement de Dieu et notifier à tout le monde que ces princes rejetés de Dieu étaient déchus de leurs droits au trône, et qu'ainsi leurs sujets étaient libres de leur serment, en s'exprimant de manière à faire entendre qu'il leur appartenait, en vertu de l'autorité qu'ils avaient reçue de Dieu, de faire cette déclaration juridique. Nous avons la preuve évidente de ce que nous avançons dans la sentence de déposition qu'Innocent IV prononça contre Frédéric II dans le concile général de Lyon, et qui fut approuvée de tous les Pères, comme l'atteste,

indépendamment des documents que nous avons fait valoir, l'auteur contemporain de la vie d'Innocent IV, qui témoigne en effet que la sentence du pape fut souscrite par tous les Pères et revêtue de leurs sceaux (1) ; or dans cette sentence, sans doute conciliaire, le pape s'exprimait en ces termes : « Puisque nous « tenons sur la terre la place de Jésus-Christ, et que c'est à nous « dans la personne de saint Pierre qu'il a été dit : *Tout ce que « vous lierez sur la terre*, etc., nous signalons et dénonçons « comme lié par ses péchés, comme rejeté de Dieu, comme « dépouillé par le Seigneur de tout honneur et de toute di- « gnité, en même temps que nous l'en dépouillons nous-même « par l'effet de cette sentence, un tel prince qui s'est rendu « si indigne de l'empire et de la royauté ainsi que de tout « honneur et de toute dignité, et qui a été rejeté de Dieu à « cause de ses iniquités pour qu'il ne règne ni ne com- « mande, etc. (2). » Cet exemple et d'autres encore que nous pourrions citer démontrent évidemment que les papes ne déposent pas les princes qui règnent légitimement sur leurs sujets, mais ceux-là seulement qui en se révoltant contre l'Église et contre Dieu et en cherchant à détruire la religion dans leurs sujets ont perdu par là le droit de régner sur eux, puisqu'ils manquent à leur obligation la plus étroite et la plus précise, que comme princes chrétiens ils ont contractée envers leurs peuples. Et ainsi le pape ne fait autre chose que notifier le droit, et dénoncer ces princes comme déposés ou tout au moins comme dignes de l'être.

(1) « Sententiam vero ipsam depositionis sæpe præfati Friderici protulit summus pontifex in majori Ecclesia Lugdunensi in pleno concilio, anno Domini MCCXLIV, XV kalend. augusti, quæ fuit ab universis ecclesiarum prælatis in eodem concilio residentibus approbata, sicut liquere potest omnibus tam præsentibus quam futuris per subscriptiones ipsorum et eorumdem sigilla pendentia in eadem. » F. Nicolaus de Curbit. ordin. minor., in *Vita Innocentii IV*, in *Collect. rer. Italic. scriptor.*, tom. III, pag. 592, col. 2.

(2) « Cum Jesu Christi vices, licet immeriti, teneamus in terris, nobisque in persona Beati Petri sit dictum : *Quodcumque ligaveris super terram*, etc., memoratum principem, qui se imperio et regnis omnique honore ac dignitate reddidit tam indignum, quique propter suas iniquitates a Deo, ne regnet vel imperet, est abjectus, suis ligatum peccatis, et abjectum, omnique honore et dignitate privatum a Domino ostendimus et denunciamus, ac nihilominus sententiando privamus, etc. » Conc. Lugdun. I, apud Labbe, tom. XIV Concil., edit. Venet., col 51 et 52.

3. Mais pour revenir au raisonnement de Bossuet, s'il prétend montrer par là que la déposition de Childéric, supposé même qu'elle ait eu lieu en vertu de la décision de Zacharie, ne fait rien à notre question, il doit reconnaître avec nous que ce prince, à quelque état de nullité que l'eût réduit la faiblesse de son esprit, avait néanmoins avec le titre de roi un pouvoir héréditaire reçu de ses ancêtres, et que de là il résultait pour les seigneurs français un doute raisonnable s'ils n'étaient pas tenus de lui rendre le devoir de l'obéissance et s'ils ne feraient pas bien de s'en expliquer devant le pape, pour se faire absoudre par lui de leur serment. Mais, cela supposé, la déposition de ce prince va on ne peut plus à la question actuelle; car, si le pape peut pour un motif d'utilité publique absoudre les sujets de leur serment de fidélité envers un souverain qui leur est devenu inutile et si l'exercice de ce pouvoir fut alors reconnu comme légitime en France, pourquoi ne pourrait-il pas par motif de religion absoudre de leur serment les sujets d'un prince qui cherche à détruire en eux la vraie foi et à leur enlever le plus important des biens? Et on déteste aujourd'hui, et on poursuit de ses invectives l'exercice de ce pouvoir, tandis qu'on sait pourtant que nous devons avoir à cœur notre bonheur spirituel plus que le temporel et le salut de notre âme plus que le salut du corps! Bossuet, pressentant bien la force de cet argument, a soin de l'esquiver en disant que, « quoiqu'on doive tenir à la conserva-« tion de la religion plus qu'à celle du gouvernement sous « le rapport moral ou dans l'intérêt des âmes, il n'en est pas « de même sous le rapport politique ou dans l'intérêt de la « société civile, puisque, la religion même renversée, la « société civile peut encore rester debout, au lieu que, le gou-« vernement renversé, la société civile croule par là même, « et que cependant Dieu, si bon et si grand et si plein d'af-« fection pour les hommes, a voulu que cette société subsis-« tât dans son intégrité même parmi les ennemis de la reli-« gion (1). » Mais ce raisonnement contient encore de vicieuses

(1) Bossuet, loc. cit.

équivoques ; car, ou Bossuet entend parler ici de la religion en général, où de la religion chrétienne en particulier : s'il veut parler de la religion en général, il est faux que, toute religion anéantie, la société civile puisse subsister, et il ne trouvera aucun homme de sens qui lui accorde cette maxime. « Otez la piété, a dit quelque part Cicéron, et toute foi, toute « société parmi les hommes, toute justice et par là même « toute vertu disparaît avec elle. » Il a dit encore ailleurs : « Les idées de justice naîtront en vous de la connaissance que « vous aurez de la vigilance attentive qu'exerce sur vous votre « souverain seigneur et maître, de ses desseins que vous avez « à remplir, de sa volonté qu'il vous faut exécuter (1). » Plutarque aussi appelle la religion *le lien de toute société et le fondement des lois* (2). De ce même sentiment ont été tous les anciens qui ont traité de la société civile, tels particulièrement que Platon et Aristote, dont le premier a appelé la religion le lien de la législation, de l'autorité et de toute morale, et le second a dit que le peuple ne craint point d'être traité injustement par un prince qu'il croit religieux (3). Par conséquent, quand même on pourrait, spéculativement parlant, considérer la religion comme une chose à part de la société civile à cause de la différence des objets que l'une et l'autre ont en vue, elles sont dans la réalité tellement liées entre elles qu'il ne saurait exister de lien de société sans lien de religion, puisque sans cette dernière il n'y a plus ni accord solide ni justice entre les hommes; car, comme l'a dit Josèphe contre Appion, « la sympathie morale résulte pour les hommes « surtout de la conformité et de l'unité de croyance par rap- « port à la Divinité (4); » et comme l'a dit Philon dans la Vie d'Abraham, « la piété envers Dieu et la justice envers l'homme

(1) « Pietate sublata, fides etiam et societas humani generis et una excellentissima virtus justitia tollitur. » Lib. I, *de Nat. Deor.* « Justitiam adfert cum cognitum habeas quod sit summi rectoris et domini numen, quod consilium, quæ voluntas. » *De Finibus*, 4.

(2) « Συνεκτικὸν ἁπάσης κοινωνίας, καὶ νομοθεσίας ἔρεισμα. » Plutarch.

(3) Vide Grotium, *de Jure belli et pacis*, lib. II, cap. 20, § 44, n. 3 et seq.

(4) « Τὸ γὰρ μίαν μὲν ἔχειν, καὶ τὴν αὐτὴν δόξαν πέρὶ Θεοῦ καλλίστην ἐν ἤθεσιν ἀνθρώπων συμφωνίαν ἐπιτέλει. » *Josephus adversus Appionem.*

« sont deux roues d'un même char (1). » Là donc où il n'y a pas de religion ou de connaissance au moins naturelle de la Divinité il ne saurait y avoir de société civile.

4. Pour parler maintenant en particulier de la religion chrétienne, il est vrai que sans elle la société civile, comme société civile, peut encore subsister, quoique d'une manière bien imparfaite, parmi les infidèles; mais ce n'est pas là de quoi il s'agit dans la question présente; car, quoi qu'il puisse arriver de la société civile parmi les infidèles, il est certain que la religion catholique ayant amélioré au delà de toute comparaison l'état civil des gouvernements par la sainteté de ses maximes, qui se sont comme infiltrées dans les lois, si elle vient à être persécutée dans un royaume où l'on était en possession d'en faire une profession publique par un prince apostat qui cherche à la détruire dans le cœur de ses sujets, il est incontestable que la société civile en recevra une grave atteinte et qu'il en résultera des changements essentiels dans le gouvernement. Cela présupposé, il est clair que, puisque Bossuet refuse de rapporter à l'autorité du saint-siége la déposition de Childéric et qu'il la fait dépendre uniquement de la résolution que prirent les seigneurs français, par la raison que, lorsqu'un souverain est inutile au gouvernement d'un État, toute société civile est autorisée par le droit des gens à pourvoir elle-même à son propre salut, il est forcé d'admettre que les sujets peuvent aussi pour cause de religion se soustraire à l'obéissance due à leur prince lorsque celui-ci cherche à détruire dans ses États la vraie religion qui y est professée, puisqu'en détruisant cette religion, à laquelle la société dont il s'agit est redevable de son amélioration et de ses progrès, il porte une grave atteinte à son état civil, et provoque des changements notables, ou des bouleversements pour mieux dire, non à l'avantage, mais au détriment de cette société. Il faudra donc que cet écrivain accorde au peuple le pouvoir sur les rois qu'il refuse à l'Église; et en niant que le pape puisse exercer contre les rois pour la défense de la religion un pouvoir qu'il admet que les

(1) « Περὶ τον αὐτὸν ἑκάτερον ὁσιότης μὲν πρὸς Θεὸν, δικαιοσύνη δὲ πρὸς ἄνθρωπον θεωρεῖται. » Philo, in Vita Abrahami.

sujets peuvent exercer contre eux pour la défense de leurs intérêts civils, il est obligé d'accorder aussi à ces derniers le droit d'exercer ce même pouvoir contre leurs princes pour cause de religion, puisque la ruine de la religion entraînerait la destruction ou du moins la décadence de la société même civile.

5. Mais, comme la suite de la discussion nous a amené à marquer la différence des États infidèles d'avec les États chrétiens, on nous demandera peut-être pourquoi nous n'admettons pas aussi facilement que le pape puisse déposer les souverains infidèles qui persécutent la religion chrétienne, et lever pour leurs sujets l'obligation de leur être soumis, que nous l'admettons par rapport aux princes chrétiens qui apostasient la religion et obligent leurs sujets à apostasier comme eux. Nous répondrons à cela qu'il y a deux différences à établir entre les princes infidèles et les princes chrétiens. La première, c'est que les infidèles ne sont pas soumis à l'autorité de l'Église, et qu'il n'appartient pas à celle-ci de juger ceux qui sont hors de son sein. La seconde, c'est que les princes infidèles, quoiqu'ils puissent acquérir un légitime droit de souveraineté sur les peuples même fidèles par les moyens que suggère le droit de nature ou celui des gens, ne contractent pourtant pas, en prenant possession de leur souveraineté, l'engagement de conserver dans leurs États et parmi leurs sujets une religion qu'ils ne professent pas et ne connaissent pas même, ou de défendre l'Église, dont ils ne sont pas les enfants; et ainsi, quand ils persécutent la religion, ils ne violent aucun des engagements qu'ils ont contractés envers leurs sujets à raison de leur souveraineté, et dont la violation dissoudrait le lien qui maintient leurs sujets dans l'obéissance à leur égard. Les princes chrétiens, au contraire, sont soumis au pouvoir spirituel de l'Église, ne sont pas au-dessus de l'Église, mais dans l'Église, ne sont pas ses maîtres, mais ses enfants. « Que peut-on dire de « plus honorable pour l'empereur, s'écriait saint Ambroise, que « de l'appeler enfant de l'Église? L'appeler ainsi, ce n'est pas « l'offenser; c'est, au contraire, lui témoigner son affection. « Car l'empereur est dans l'Église, et non au-dessus de l'É-

« glise (1). » De plus, les princes chrétiens, dans l'acte même qui les fait souverains, contractent envers leurs sujets l'engagement tout spécial de protéger la religion et de défendre l'Église. C'est ce qui faisait dire à saint Grégoire le Grand écrivant à l'empereur Maurice : « Le pouvoir a été donné à la « piété des empereurs, pour que ceux qui veulent le bien « trouvent en eux de l'assistance et que les rois de la terre « servent les intérêts du roi du ciel (2). » Saint Léon IV écrivait à son tour à l'empereur Léon : « Vous devez reconnaître sans « hésiter que la souveraine puissance vous a été conférée non- « seulement pour maintenir l'ordre dans le monde, mais « surtout pour servir de soutien à l'Église (3). » Le concile de Paris tenu sous les empereurs Louis et Lothaire disait aussi, en parlant de cette principale obligation des princes chrétiens: « Un roi doit être avant tout le défenseur de l'Église et des « serviteurs de Dieu (4). » Et ces princes eux-mêmes écrivaient au pape Eugène : « Nous reconnaissons sincèrement être obli- « gés d'apporter aide et secours, selon nos forces et nos « moyens, pour tout ce qui regarde le service de Dieu, à ceux « à qui est confié le gouvernement des Églises et la garde « des brebis du Seigneur (5). » Je ne pense pas qu'il y ait de nos jours un seul gallican qui puisse nier que les princes chrétiens soient, en vertu de l'autorité même dont ils sont revêtus, les avocats et les défenseurs de l'Église, puisqu'ils font même de ce devoir un droit de régale, en vertu duquel

(1) « Quid enim honorificentius quam ut imperator Ecclesiæ filius dicatur? Quod cum dicitur, sine peccato dicitur, cum gratia dicitur. Imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est. » S. Ambr., *Serm. contra Auxentium.*

(2) « Ad hoc potestas pietati imperatorum data est, ut qui bona appetunt adjuventur, et terrestre regnum cœlesti regno famuletur. » D. Gregorius, lib. II, epist. 61, juxta vet. ordinem.

(3) « Debes incunctanter advertere regiam potestatem tibi non solum ad mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiæ præsidium esse collatam. » S. Leo IV, epist. 74.

(4) « Rex primo defensor esse debet Ecclesiæ servorumque Dei. » Concil. Paris., l. II, c. 2.

(5) « Veraciter nos debitores cognoscimus ut his quibus regimen Ecclesiarum et ovium dominicarum cura commissa est, in omnibus causis ad divinum cultum pertinentibus, opem et auxilium pro qualitate virium nostrarum et intellectus nostri capacitate feramus. » Epist. Ludovici et Lotharii ad Eugenium papam, apud Baronium, ad annum 825, n. 47.

ils prétendent qu'il appartient aux souverains de veiller à l'observation des canons, et qu'ils ne pourraient faire l'abandon de ce droit sans porter préjudice à leur autorité. La vérité est cependant que cette avocatie est un devoir indispensablement attaché à la qualité de souverain catholique. Et, s'ils sont obligés de défendre l'Église, ils doivent encore bien davantage maintenir la religion dans leurs États, et combattre au service du vrai Dieu, comme l'écrivait saint Ambroise à l'empereur Valentinien (1). Si donc ils manquent à une obligation aussi importante et aussi précise, qu'ils ont contractée envers leurs peuples; si d'enfants de l'Église ils se font ses ennemis, de ses avocats ses adversaires, de protecteurs de la religion ses persécuteurs, par cela même ils ne sont plus les conducteurs d'un peuple chrétien ; ils rompent le lien qui leur assurait l'obéissance de leurs sujets, et perdent la souveraineté qu'ils avaient sur eux, sans qu'il soit besoin d'autre mesure pour qu'ils ne soient plus reconnus en qualité de souverains que d'une déclaration de l'Église qui les proclame déchus du trône par le fait de leur apostasie. Cette différence cependant que nous marquons entre les princes infidèles et les princes apostats de la vraie religion n'empêche pas que les sujets fidèles des premiers ne puissent quelquefois se soustraire à la domination de leurs souverains lorsque, se voyant injustement persécutés et menacés dans leur vie à cause de la religion, ils croient devoir user du droit naturel de se défendre et qu'ils peuvent repousser avec prudence et succès la force par la force en recourant aux armes, pour défendre tout à la fois la religion et leur vie tyranniquement et injustement persécutée, comme nous l'avons prouvé dans le premier livre de cet ouvrage.

6. Pour revenir maintenant à Bossuet et au point d'où nous sommes parti en commençant cette digression, Bossuet, voyant bien, d'un côté, qu'attribuer la déposition de Childéric à la décision des princes francs, c'est accorder trop de pouvoir aux sujets sur leur souverain, et de l'autre que la rapporter

(1) D. Ambrosius, epist. 17.

à celle du pape, ce serait reconnaître à celui-ci un pouvoir qu'il lui refuse, finit par trancher ce nœud gordien en disant qu'à parler à la rigueur il y a eu, soit dans les princes français, si ce sont eux qui ont déposé Childéric du trône, soit dans le pape, si l'on soutient qu'il le fit déposer par un acte de son autorité, ou une erreur innocente ou une injustice manifeste, et que ce n'est pas par un exemple aussi mal choisi qu'on pourra l'obliger à reconnaître dans le pape le droit de transférer à son gré les empires; puis il triomphe en ajoutant qu'avec cette seule réponse il fermerait la bouche à ses adversaires (1). Mais s'il croyait qu'en donnant cette réponse il trancherait d'un coup le nœud de la difficulté, il devait donc la donner dès le commencement, au lieu de la réserver pour la fin, après s'être mis à la torture, sans nécessité pour sa cause d'interpréter d'une manière étrange le témoignage des anciens, qui ont dit nettement que Childéric fut déposé et Pepin mis à sa place par suite de la décision et des ordres de Zacharie. Du reste, il se flatte vainement de fermer par une semblable réponse la bouche à ses adversaires, puisque au contraire il les autoriserait à dire plus fortement que jamais que, pour sortir d'embarras, il a son parti pris de combattre et d'injurier, à tort ou à raison, tout ce qui lui fait résistance. Car, pour nous amener à croire que la déposition de Childéric fut dans les Français ou dans le pape l'effet soit de l'ignorance de ces temps-là, soit d'une injustice manifeste, il ne suffit pas de l'affirmer; mais il faut de plus le prouver, et le prouver par des arguments tellement forts qu'ils puissent triompher du jugement contraire qu'a porté de ce fait toute l'antiquité, ainsi que tous les écrivains qui en ont parlé dans les siècles sui-

(1) « Denique si stricto jure agamus, nihil ad nostram quæstionem pertinet quid hic Franci, quidve Zacharias egerint... licebatque nobis hunc nodum amputare plane respondentibus nihil hic ordine esse gestum, sed aut per errorem innocuum, aut etiam si lubet per apertam injuriam omnia perpetrata, detonsumque immerito adolescentem regem, et in gratiam valentioris et audentioris acta esse omnia adversus insontem et invalidum; neque uno exemplo, eoque pessimo tantam rem a nobis extorqueri posse, ut ad pontificis arbitrium imperia transferantur. Quo jure si ageremus, nempe adversarii statim obmutescerent. » Bossuet, loc. cit.

vants. Car de cette multitude d'anciens et de modernes et d'écrivains du moyen âge qui de siècle en siècle nous ont fait le récit de cette déposition, aucun n'y a découvert la trace ou de cette ignorance ou de cette injustice qu'a su y découvrir Bossuet; aucun n'a jamais imprimé cette tache au glorieux père de Charlemagne; qui n'aurait occupé le trône de France qu'au moyen d'une injustice manifeste, en usurpant violemment la place de son légitime souverain. Tous, au contraire, sans exception, comblent de leurs éloges les papes Zacharie et Étienne pour cette action, dans laquelle ils voient le salut de la France, l'avantage de la religion et un acte de justice envers Pepin; et les princes eux-mêmes descendants de Charlemagne se font gloire d'attribuer l'origine de leur élévation à l'autorité de l'Église romaine, comme le prouve la lettre de l'empereur Louis II à Basile, empereur d'Orient, qui lui-même refusait de le reconnaître pour empereur; il lui dit que c'est des Romains qu'il a reçu son nom d'empereur et sa dignité impériale; que sa famille se reconnaissait redevable à l'Église romaine, mère et maîtresse de toutes les Églises, de son élévation à la royauté et puis à l'empire, et qu'il n'y a jamais eu de princes francs appelés d'abord rois et dans la suite empereurs que ceux que le pontife romain avait consacrés à cet effet avec l'huile sainte (1). Observons en même temps ici combien est étrange l'interprétation que Bossuet a donnée aux paroles de ce prince, à qui il fait dire qu'il avait reçu des Romains et de la ville de Rome le titre d'empereur et la dignité impériale (2), tandis que le sens naturel de ces paroles est simplement qu'il avait pris ou emprunté sa qualité d'empereur de l'usage établi parmi les Romains, chez qui, avant

(1) « A Romanis enim hoc nomen et dignitatem assumpsimus, apud quos profecto primo tantæ culmen sublimitatis et appellationis effulsit, quorum gentem et urbem divinitus gubernandam et matrem omnium Ecclesiarum Dei defendendam atque sublimandam suscepimus. Ex qua regnandi prius et postmodum imperandi authoritate prosapia nostra seminarium sumpsit. Nam Francorum principes, primo reges, deinde vero imperatores dicti sunt ii duntaxat qui a romano pontifice ad hoc oleo sancto perfusi sunt. » Epist. apolog. Ludovici II ad Basilium, imp. Græcorum, apud Andream Duchesne, tom. III.

(2) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. 2), cap. 44.

tous les autres peuples, avait resplendi l'éclat de la majesté impériale; or cela ne signifie certainement pas qu'il eût reçu de Rome cet honneur et cette dignité, comme, par exemple, si l'on disait que l'Église a emprunté des gentils quelques-unes des formules ou quelques-uns des rites qu'elle emploie dans sa liturgie, cela ne voudrait pas dire qu'elle aurait reçu des gentils ces formules ou ces rites, mais seulement qu'elle aurait imité en cela leur usage. D'ailleurs, lorsque ce prince déclare que sa famille rapporte à l'Église romaine l'origine de son élévation à la royauté et puis de son élévation à l'empire, qu'il n'y a eu de princes français appelés rois et empereurs que ceux que le pontife romain avait consacrés à cet effet, comment faire entrer cette phrase et la ville de Rome et les Romains, de qui il est certain que ni Pepin n'a reçu la royauté, ni lui ni ses successeurs n'ont reçu l'onction royale? Puis donc que ce prince se glorifie de ce que sa famille était redevable de sa royauté dans la personne de Pepin à l'autorité de l'Église romaine, comment peut-on affirmer que la translation de la royauté de la personne de Childéric à celle de Pepin fut l'effet ou d'une crasse ignorance du droit ou d'une injustice manifeste? Et il ne sert à rien de dire que, si cette élévation au trône a été vicieuse dans son origine, elle s'est légitimée dans la suite et dans la personne de Pepin lui-même, au moins depuis la mort de Childéric, et dans la personne de ses successeurs par la sagesse avec laquelle ils surent gouverner; car Louis II ne parle pas de la suite du règne de ces princes, mais de l'origine de leur royauté, et c'est cette origine qu'il se fait gloire de rapporter à l'autorité de l'Église romaine.

7. Il importe peu que quelques écrivains français, ou trop peu favorables à l'autorité du saint-siége, ou trop passionnés pour les droits des rois de France, écrivant en faveur de ceux-ci dans les contestations qu'ils ont eues avec le saint-siége, aient parlé de la déposition de Childéric faite par l'autorité de Zacharie de manière à faire croire qu'ils ne la regardaient pas comme exactement conforme au droit, puisqu'aucun d'eux n'a osé dire que ce prince avait été déposé

injustement et par contrainte. L'intention de ces écrivains était de refuser au pape le pouvoir direct sur le temporel des princes et de prouver qu'il n'avait pas reçu de Jésus-Christ la souveraineté temporelle de la terre et du ciel, en sorte qu'il pût à son gré donner et ôter les royaumes. C'est pour cela que, parlant de la déposition de Childéric faite par le pape Zacharie, ils disent que ce fait singulier ne prouve pas que le pape ait le pouvoir de transférer à son gré la royauté d'une race à une autre : ce qui est très-vrai, et que nous reconnaissons nous-même, et nous disons que c'est à grand tort que nos adversaires nous attribuent cette mauvaise conséquence. L'auteur anonyme de la question du pouvoir du pape cité par Bossuet (1) explique la déposition de Childéric en ce sens que le pape consentit à ce que les Français déposassent ce prince. Cela nous suffit pour conclure que le pape déposa indirectement ce prince en déliant les Français de leur serment de fidélité, puisqu'il n'aurait pas pu sans cette absolution de leur serment consentir à ce qu'ils déposassent leur souverain ; ensuite cet auteur ne dit rien qui fasse entendre qu'il y ait eu erreur ou injustice dans cet acte de déposition. Jean de Paris, autre écrivain cité par Bossuet, dit que ces faits singuliers et rares, qui s'expliquent par l'estime qu'on portait à l'Église ou à ses pasteurs, par la faveur dont ils jouissaient auprès des peuples et par d'autres causes semblables, ne doivent pas tirer à conséquence (2), c'est-à-dire, comme il l'entend, qu'on ne doit pas en inférer que le pape ait un droit direct de domination temporelle sur les souverains; car c'est ce pouvoir temporel et direct qu'il voulait exclure et qu'il croyait faussement qu'on prétendait déduire de l'exemple de Zacharie. Jean Gerson, cité de même par Bossuet, s'attache à prouver au long que le pape n'a reçu de Dieu aucun droit temporel sur les rois de la terre, en sorte qu'il puisse à son gré disposer des rois et des royaumes, et il ajoute que c'est sur ce faux principe que quelques-uns fondent la légitimité de la déposi-

(1) Author quæst. *de Potest papæ*, Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. II), cap. 33.
(2) Joannes Parisiens., *Tract. de Potest. regis et papæ*, cap. 14.

tion d'un roi de France par le pape Zacharie (1). Il est très-vrai que le pape n'a aucun droit de disposer à son gré des rois et des royaumes ; aussi n'est-ce sur aucun droit semblable ou sur aucun pouvoir temporel du pape que nous fondons la justice de la déposition du roi Childéric par le pape Zacharie, mais sur son pouvoir spirituel, en vertu duquel il peut déclarer les sujets déliés de leurs serments de fidélité, et en ce sens les en délier lui-même, et par conséquent déposer indirectement les souverains. D'ailleurs Bossuet altère notablement ici le texte de Gerson en lui faisant dire qu'on doit regarder comme l'effet de l'adulation ce qui est rapporté de la déposition d'un roi de France par le pape Zacharie (2), comme si Gerson avait considéré ce fait historique comme une fable inventée par les flatteurs des papes, tandis que Gerson n'a point en vue le fait, mais seulement l'opinion du pouvoir temporel et direct des papes sur les rois, que quelques-uns inféraient à tort de ce fait de la déposition d'un roi de France par le pape Zacharie. Enfin Jacques Almain, allégué pareillement par Bossuet, dit simplement, en parlant de la déposition de Childéric, qu'il n'y avait pas alors d'université de Paris et que c'est parce que la France manquait de gens instruits qu'on s'avisa d'avoir recours au pape (3). Mais il est bon d'observer ici que ce même écrivain soutient expressément, comme nous l'avons démontré dans notre premier livre par ses paroles mêmes, que le pape peut déposer les souverains non-seulement pour cause de religion, mais encore pour cause d'utilité publique, et que par conséquent lui et les autres écrivains cités par Bossuet ont commis une grave erreur par rapport à cet acte de Zacharie en pensant que ce pape déposa directement Childéric, en s'attribuant à lui-même, avec quelques-

(1) « Putatur ab aliis depositio unius regis Franciæ per papam Zachariam hic esse fundata, tanquam papa sit qui transferre possit reges et regna. » Gerson, *de Potestate ecclesiast.*, consid. 12.

(2) « Ad adulationem refert quod de depositione unius regis Franciæ per papam Zachariam dicitur. » Bossuet, loc. cit.

(3) « Tunc temporis non erat universitas parisiensis, et sic pauci erant docti in Francia, et habuerunt recursum ad papam. » Almainus, *de Auctorit. Ecclesiæ*.

uns, un pouvoir temporel sur les royaumes de la terre. S'ils avaient pensé, au contraire, que ce pape ne fit qu'user de son autorité spirituelle en résolvant le doute que les Français lui avaient proposé et en les tenant quittes du devoir de garder la fidélité à un prince devenu inutile à ses sujets, et qu'ainsi il ne déposa qu'indirectement ce prince, au lieu que les Français le firent directement, ils n'auraient certainement pas refusé à ce pape un tel pouvoir, et ils n'auraient trouvé ni erreur ni injustice dans ce qu'il fit en conséquence, puisque non-seulement ils soutiennent eux-mêmes que le pape peut exercer ainsi une influence indirecte ou accidentelle dans la déposition des princes, mais qu'ils affirment en outre qu'il peut obliger les sujets, sous peine d'excommunication, à refuser l'obéissance à leurs souverains et les forcer par la crainte des censures à les déposer, comme nous l'avons fait voir dans notre premier livre en rapportant les propres paroles d'Almain et de Jean de Paris, cet ardent défenseur de l'indépendance des souverains contre les papes (1).

8. Mais, puisque Bossuet a trouvé bon de nous opposer l'aurité de Jacques Almain, homme qui n'était remarquable ni par une grande science ni même par quelque peu d'érudition, mais seulement par une certaine habilité dans la scolastique et par son titre de docteur de cette Université de Paris dont il se montre si enthousiaste, qu'il me soit permis de dire que, s'il n'y avait pas en France à cette époque une Université de Paris pour résoudre la difficulté proposée par les seigneurs français ou pour prendre connaissance de cette affaire, il y avait à Rome un pape Zacharie, fort instruit dans les lettres grecques et latines, très-versé dans les saintes Écritures et très-réglé dans ses mœurs, comme l'attestent les historiens, et en France un saint Boniface, ce grand apôtre de l'Allemagne, homme d'un zèle apostolique et plein de l'esprit de Dieu, et que ce fut cet autre grand homme qui tondit Childéric et sacra Pepin roi de France, en vertu des pouvoirs qu'il avait reçus de Zacharie lui-même. Or dire

(1) Voir plus haut.

qu'un pape aussi saint et aussi savant et un évêque aussi éclairé ou se sont trompés sur la question de droit ou ont donné leur concours à un acte manifestement injuste, c'est une injure intolérable faite à la sainteté et à la science personnifiées dans ces deux éclatantes lumières de l'Église catholique; et prétendre que l'Université de Paris aurait pu ou résoudre mieux que ces deux grands hommes la question de droit ou prononcer un jugement plus équitable par rapport au fait, c'est une arrogance inexcusable et une témérité scandaleuse; et jamais sans doute ce corps illustre et vénérable n'a eu lui-même cette arrogance de se croire appelé à redresser des papes, et des papes surtout aussi savants et aussi saints que l'était Zacharie. Mais si l'Université de Paris n'existait pas en France du temps de Childéric, elle y existait du moins du temps de Henri IV, ce prince que les papes menaçaient d'écarter du trône, pour le forcer, au moins par la crainte de perdre sa couronne, à abjurer l'hérésie; et pourtant c'est la Sorbonne qui poussait les catholiques de la Ligue à faire instance auprès du saint-siége, afin qu'il leur donnât un autre roi, en s'appliquant à prouver par des raisons puissantes et des exemples nombreux que le pape avait en effet ce pouvoir, comme on le voit par la lettre que Péranda écrivit le 16 avril 1592 au patriarche et légat Gaetani, à qui il disait que « tel était le sentiment de la Sorbonne, qui pressait le pape de « nommer et de déclarer lui-même celui qui devait être roi « de France; qu'autrement c'en était fait du royaume, et que « le mal serait sans remède; et que la Sorbonne prouvait par « des raisons de toute évidence et par de nombreux exemples « que le pape avait ce pouvoir de nommer le roi : ajoutant « même qu'aussitôt que le pape aurait fait cette nomination « et que le nouveau roi aurait été proclamé en France le « clergé et tous les catholiques se soumettraient immédiate- « ment à lui (1). » Voilà quel était, il y a un peu plus d'un

(1) Sorbona hujus sententiæ est, urgetque pontificem ut ipse regem Galliæ pronunciet declaretque; alioquin Gallia conclamata est expersque remedii : et esse hanc potestatem romani pontificis regem declarandi rationibus plane evidentibus multisque exemplis ostendunt. Immo adjungunt, ubi pontifex regem

siècle (de deux siècles), le sentiment de la Sorbonne et du clergé de France : ce qui fait voir combien est nouvelle l'opinion contraire adoptée depuis par cette faculté, et combien elle pensait différemment dans ces derniers siècles de la manière dont elle l'avait fait dans des temps plus reculés. Si donc elle avait existé en France à l'époque du pontificat de Zacharie, elle n'aurait pas jugé autrement que ce pape et que les seigneurs français dans le fait de la déposition de Childéric.

9. C'est à tort que Bossuet nous accuse ensuite de nous servir de l'exemple de Zacharie pour prouver que le pape peut à son gré faire et défaire les rois; car en soutenant le pouvoir indirect du pape nous en écartons en même temps toute idée d'arbitraire, et nous en limitons l'usage à quelques cas graves, où le pape se trouve obligé d'absoudre les sujets de leur serment de fidélité et de dépouiller ainsi les rois de leur autorité. Tout ce qu'on pourrait m'opposer ici, c'est que, puisque je soutiens que l'exercice de ce pouvoir indirect ne peut avoir lieu que pour cause de religion, je ne puis pas me prévaloir de l'exemple de Zacharie, qui prononça la déchéance de Childéric pour des motifs tout autres que le motif de la religion. Mais à cette objection qu'on pourrait me faire je réponds en premier lieu que je n'ai entrepris de justifier l'action de ce pape que pour défendre Grégoire VII et pour faire voir que celui-ci ne fut pas le premier, comme le lui reprochent nos adversaires, qui ait entrepris sur le temporel des souverains, et que c'est fort à propos qu'il a allégué lui-même cet exemple, puisque, si l'un de ses prédécesseurs avait pu déposer un prince coupable seulement d'être inutile à ses sujets, il pouvait à bien plus forte raison éloigner du trône un prince schismatique, persécuteur de l'Église et de la religion. Je réponds en second lieu que, si je m'abstiens de soutenir que le pape peut d'ordinaire user de ce pouvoir pour d'autres motifs que celui de la religion, je ne nie pas cependant qu'il puisse y avoir des cas extraordinaires où il soit autorisé à en user par d'autres motifs, lorsqu'il

pronunciaverit, isque in Gallia denuntiatus fuerit, continuo a clero et ab omnibus catholicis receptum iri. »

se présente un concours de circonstances comme dans le cas de Childéric, où l'incapacité de ce prince faisait naître à ses sujets un doute raisonnable qu'ils fussent encore obligés de lui prêter obéissance ; lorsque, d'un côté, la déposition était avantageuse à l'État et à la religion, et que, de l'autre, elle pouvait se faire sans troubles et sans désordre, et qu'enfin le pape se voyait sollicité à la fois par le peuple et par les grands. Dans des circonstances comme celles-là, je dis qu'il appartient au pape de résoudre de pareils doutes de conscience, comme il lui appartient aussi de résoudre tout autre doute qui peut inquiéter la conscience en matière grave, comme le pape saint Innocent Ier l'enseignait dans sa lettre à Félix de Nocera, où il disait : « Nous ne sommes point surpris de ce que votre « charité se conforme à l'usage de ses prédécesseurs en re- « mettant à notre décision tout ce qui peut laisser quelque « doute dans l'esprit, afin que ce siége apostolique, placé « comme au faîte de l'épiscopat, puisse, en répondant aux « consultations, lever les doutes et indiquer la route certaine « à suivre (1). » Or, dans des cas semblables, le pape, en tranchant la question jusque-là douteuse et en déliant ou déclarant déliés les sujets de leur engagement de fidélité, déposerait indirectement le prince dont il s'agirait, et c'est là précisément le point sur lequel roule toute la controverse actuelle. A moins donc que nos adversaires ne refusent au pape ce pouvoir, que lui reconnaît toute l'antiquité, de résoudre les doutes de conscience en matière grave et de déclarer ce qui doit être tenu pour certain dans la pratique des devoirs, ils devront nous accorder que l'exemple de Zacharie vient fort à propos pour la question actuelle ; que c'est avec beaucoup de raison que Grégoire VII s'en est prévalu, et qu'il n'a exercé d'autre pouvoir que celui que les anciens ont toujours reconnu au saint-siége d'après Innocent Ier, puisque tout s'est réduit pour

(1) « Mirari non possumus dilectionem tuam sequi institula majorum, omniaque quæ possunt aliquam dubitationem recipere ad nos quasi ad caput atque ad apicem episcopatus referre, ut consulta videlicet sedes apostolica ex ipsis rebus dubiis certum aliquid faciendum pronunciet. » INNOCENT. I, epist. 9 ad Felicem Nucer.

lui à soumettre à son examen et à discuter dans ses conciles de Rome la cause d'un prince schismatique, protecteur des hérétiques, violateur de toute loi, persécuteur de l'Église et perturbateur du repos de ses sujets, et qu'il n'a déclaré ce prince déposé du trône et ses sujets absous de leur serment de fidélité qu'à la prière de toute l'Allemagne catholique et sur les instances des prélats assemblés à Rome.

LIVRE TROISIÈME

où sont exposés les témoignages de l'Écriture, la tradition des anciens, le sentiment des Pères et les actes des quatre premiers siècles de l'Église qui peuvent intéresser la controverse actuelle.

Quoique l'auteur de la Défense du clergé de France ait, en suivant sa méthode ordinaire, commencé par l'Écriture sainte pour prouver son opinion, puis continué par la tradition des anciens et par les sentiments des Pères, pour arriver enfin aux temps modernes, comme nous avons cru à propos d'adopter l'ordre inverse et de commencer par les derniers siècles l'énumération des preuves de notre propre sentiment, nous avons remis à discuter dans ce livre-ci les textes des Écritures, les passages des anciens Pères et les exemples des quatre premiers siècles qu'il prend à tâche de nous opposer, persuadé que nous sommes que cet ordre que nous suivons convient mieux à cette controverse, sur le terrain de laquelle nous avons à combattre non-seulement certains catholiques, mais aussi les protestants. Car, comme notre principal objet est de réfuter l'auteur de la Défense et le petit nombre de catholiques qui partagent son opinion, et que le dessein de combattre les protestants ne vient ici qu'en seconde ligne, nous avons consacré les deux premiers livres à faire valoir les autorités que les catholiques ne peuvent récuser, telles que celle de conciles généraux, le sentiment constant et uniforme des écoles catholiques et la doctrine ainsi que les exemples de l'Église romaine. Au lieu qu'ayant maintenant à combattre non-seulement certains catholiques, mais aussi les protestants, qui prétendent décider toutes les questions par l'autorité de l'Écriture, en y joignant tout au plus celle des anciens quand ils trouvent leur compte à la faire valoir, nous ne devons présenter dans ce livre-ci que des arguments qui puissent s'adresser indistinctement à tous les adversaires du pouvoir indirect, que nous défendons soit qu'ils appartiennent à la communion romaine, soit qu'ils s'en trouvent séparés.

§ 1.

PASSAGES DE L'ÉCRITURE D'OÙ SE DÉDUIT LE POUVOIR INDIRECT DE L'ÉGLISE SUR LE TEMPOREL DES PRINCES.

Sommaire.

1. Passages de l'Écriture allégués mal à propos par quelques-uns pour prouver le pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des princes : on ne peut déduire ce pouvoir que des passages qui servent à établir son autorité spirituelle.
2. Le pouvoir indirect sur le temporel est impliqué dans le pouvoir spirituel des clefs que Notre-Seigneur Jésus-Christ a conféré à saint Pierre et à ses successeurs; ce pouvoir spirituel ne doit pas être restreint au for intérieur du sacrement de pénitence, mais il embrasse toute la juridiction qui peut appartenir à l'Église comme société publique.
3. Le pouvoir indirect prouvé par l'idée même que les protestants se sont formée du pouvoir des clefs.
4. En soutenant qu'il est permis aux sujets de se soustraire pour cause de religion à l'obéissance due à leurs souverains, les protestants prouvent contre eux-mêmes que l'Église a le pouvoir indirect de déclarer les sujets affranchis pour la même cause d'une pareille obligation.
5. Les protestants ont prouvé, et par leurs écrits et par leurs actes, que, selon eux, il est permis aux sujets de se révolter contre leurs souverains pour cause de religion, et de prendre les armes contre eux pour la défendre.
6. La forme de gouvernement donnée à l'Église par Jésus-Christ prouve le pouvoir indirect dont elle est investie. Selon les protestants, le pouvoir des clefs, comme celui de lier et de délier, n'a été donné par le Christ qu'aux pasteurs, et les magistrats ne peuvent pas empêcher l'exercice de ce pouvoir purement spirituel.
7. Suivant les principes des protestants eux-mêmes, les princes chrétiens font simplement partie du bercail de Jésus-Christ, et sont soumis à l'autorité des pasteurs. De ce que l'Église peut user directement de son pouvoir spirituel sur les princes il s'ensuit qu'elle peut étendre ce même pouvoir indirectement sur leur temporel.
8. L'acte par lequel l'Église absout les sujets du serment de fidélité est un exercice direct de son pouvoir spirituel, et l'Église peut se porter à cet acte pour soustraire les fidèles au danger prochain d'offenser Dieu, danger qu'il est juste d'éviter en rompant, s'il le faut, tous les liens qui pourraient nous tenir asservis aux hommes.
9. Cas où il convient que l'Église n'emploie contre les mauvais princes que les armes spirituelles de l'excommunication, et autres cas où il est à propos pour elle de faire usage contre eux de son pouvoir indirect.

1. Bien que de célèbres écrivains aient cru pouvoir citer de nombreux passages de l'Écriture en preuve de ce même pouvoir indirect que nous attribuons à l'Église, nous croyons, à dire vrai, et sauf le respect qui leur est dû, que c'est mal à propos qu'ils se sont étayés de ces autorités. Dans la persua-

sion où ils étaient que ce pouvoir indirect est quelque chose de temporel, ajouté comme accessoire au pouvoir spirituel, ils se sont évertués à produire certains textes de l'Écriture qui leur semblaient prouver que Notre-Seigneur Jésus-Christ a donné à ses ministres une sorte d'autorité temporelle sur les princes mauvais ou rebelles à l'Église. Et par là ils ont fourni prétexte à leurs adversaires de tourner en ridicule leurs faux raisonnements et de refuser à l'Église, par une conséquence diamétralement opposée, tout pouvoir sur le temporel des princes. Mais nous qui soutenons que ce pouvoir indirect est quelque chose de purement spirituel, ayant pour but direct une chose toute spirituelle, savoir le salut éternel des âmes, et pour objet seulement indirect les choses temporelles, selon qu'elles servent de moyen ou qu'elles sont un obstacle à cette fin, nous n'avons à chercher les preuves d'un tel pouvoir que dans les passages de l'Écriture qui servent à prouver que le Sauveur a donné à ses ministres le pouvoir de gouverner son Église, en les établissant pasteurs de son troupeau et en leur conférant le droit de lier et de délier dans le ciel et sur la terre.

2. Nous admettons donc sans difficulté que le Fils unique de Dieu, quoiqu'il soit le maître absolu de l'univers, qu'il soit le roi des rois et qu'il ait reçu de son Père tout pouvoir dans le ciel et sur la terre, n'a pourtant pas voulu établir un royaume terrestre et temporel, et n'a laissé à ses apôtres aucun pouvoir temporel qu'ils eussent à déployer sur les fidèles et à transmettre à leurs successeurs; mais qu'il ne leur a laissé d'autre pouvoir que le pouvoir spirituel, nécessaire pour le gouvernement de l'Église qu'il a fondée et qu'il s'est acquise par son sang. Mais nous disons néanmoins que ce pouvoir, tout spirituel qu'il est, comprend celui de déclarer en certains cas les sujets chrétiens affranchis de l'obligation d'obéir à de mauvais princes qui ont apostasié la foi et qui persécutent leur mère commune, et de faire connaître aux peuples qui reconnaissent son autorité que de tels princes sont déchus de leurs droits au trône et se sont rendus indignes d'exercer désormais aucune autorité temporelle. Nous soutenons que le droit

de porter de semblables décisions fait partie du pouvoir spirituel de l'Église et lui appartient en vertu du pouvoir des clefs qu'elle a reçu de Jésus-Christ, principalement dans la personne de Pierre et ensuite dans celles de tous les autres apôtres. Vouloir après cela limiter le pouvoir des clefs, comme le fait Bossuet (1), à celui seulement de remettre les péchés, ou tout au plus à celui de les remettre ou de les retenir, c'est contredire le sentiment de toute l'antiquité et la commune croyance de tous les catholiques. Autre chose, en effet, est de dire que le pouvoir de remettre et de retenir les péchés dérive de celui des clefs, comme le soutiennent tous les catholiques d'accord avec le concile de Trente, autre chose est de prétendre que ce pouvoir des clefs se réduit à remettre ou à retenir les péchés, ce que personne ne saurait soutenir sans une grave erreur. Car, puisqu'il est certain que, d'après la manière allégorique de parler des saintes Écritures, les clefs sont un symbole de pouvoir et d'autorité, comme on peut le voir par les prophéties d'Isaïe et par l'Apocalypse de saint Jean (2), et comme non-seulement les théologiens en communion avec Rome (3), mais les critiques et les interprètes même protestants (4) le reconnaissent au sujet des clefs confiées par Jésus-Christ aux Apôtres et à leurs successeurs, il est certain également que ce pouvoir conféré spécialement à saint Pierre et ensuite aux autres Apôtres n'est pas restreint à la simple faculté de lier et de délier, de remettre et de retenir les péchés dans le for intérieur et sacramentel, mais s'étend aussi à tous les actes d'un pouvoir coactif et législatif que peut déployer l'Église dans le for extérieur, pour le gouvernement spirituel et le salut éternel des âmes. Tous les théologiens de la communion romaine admettent d'un commun accord que ce pouvoir des clefs s'étend très-loin et qu'en vertu de ce pouvoir

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. V (al. lib. I, sect. 2), cap. 13.

(2) Isai., XXII, 22; *Apocal.*, III, 7.

(3) « Claves summam potestatem significant. » Lucas Brugensis, Tirinus, Maldonatus, Menochius, et Estius in cap. XVI Matthæi, vers. 19.

(4) « Traditio clavium symbolum est potestatis et auctoritatis collatæ. » Joannes Camero, in cap. XVI Matthæi. Vide Synopsim Criticor., tom. IV, in cap. XVI Matthæi.

les pasteurs de l'Église et principalement le successeur de saint Pierre, outre qu'ils peuvent remettre et retenir les péchés dans le for de la pénitence, peuvent aussi lier les fidèles par voie de censures, de pénitences et de prescriptions médicinales, comme ils peuvent aussi les délier, tant de ces mêmes liens que de leurs vœux et de leurs serments, par des absolutions, des relaxations et des dispenses. Ils conviennent de plus que le pouvoir qu'a l'Église, dans l'enseignement de sa doctrine, de prescrire aux fidèles ce qu'ils doivent faire et de leur défendre ce qu'ils doivent éviter pour assurer leur salut lui vient de ce même pouvoir des clefs ou du pouvoir de lier et de délier. Puis donc que c'est ici la doctrine commune de tous les théologiens du monde catholique, de tous les temps et de tous les lieux, il est vraiment étonnant qu'un aussi savant écrivain que l'auteur de la Défense se soit avancé à soutenir par écrit que le pouvoir de lier et de délier consiste uniquement dans celui de remettre et de retenir les péchés.

3. Quoique les protestants exposent dans un sens tout autre que les catholiques les passages des chapitres XVI et XVIII de saint Matthieu, où il est question du pouvoir des clefs et de celui de lier et de délier, promis spécialement à saint Pierre et ensuite aux autres Apôtres, et qu'ils expliquent le pouvoir des clefs du simple ministère confié aux Apôtres d'annoncer l'Évangile et d'ouvrir ou de fermer les portes du ciel par la prédication de la divine parole, comme l'enseignent Théodore de Bèze, Munster, Jean Fucher dit Piscator, Hugues Grotius et plusieurs autres (1), ils avouent toutefois que par ce pouvoir, quel qu'il soit d'ailleurs, qui leur fut conféré, les Apôtres furent établis ministres de l'Évangile et chargés d'exercer le ministère de l'Église nouvellement fondée. Et quoiqu'ils soutiennent aussi que ce pouvoir de lier et de délier accordé aux Apôtres s'appliquait particulièrement au droit de déclarer quels étaient les points de la loi mosaïque qu'il fallait ou maintenir ou abolir, ce qui était lier les fidèles par rapport aux uns et les délier

(1) Beza, Munsterus, Piscator, Grotius et alii, in cap. XVI Matthæi, v. 19. Vide Synopsim criticorum, t. IV, ad cap. XVI Matthæi.

par rapport aux autres, comme l'ont entendu Lightfoot et Jean Cameranus, qui disaient en même temps que ce pouvoir n'avait été accordé qu'aux seuls Apôtres, ils n'en reconnaissent pas moins un autre pouvoir de lier et de délier, savoir celui d'enseigner et de déclarer quelles sont les choses que les chrétiens doivent faire ou éviter; pouvoir transmis à tous les ministres de l'Église qui ont succédé aux Apôtres, et dont l'Église ne doit faire usage qu'après mûre réflexion et avec connaissance de cause. « Jésus-Christ donc, dit Lightfoot, établit « ici ses disciples à l'état de ministres, pour qu'ils eussent à « enseigner ce qu'il y aurait à faire ou à ne pas faire, ce qui est « proprement lier et délier; pouvoir accordé à tous les mi- « nistres, mais aux Apôtres à un degré plus éminent (1). » Jean Cameranus, expliquant le passage de saint Matthieu, chapitre XVIII, verset 18, dit plus clairement encore : « Lier, « c'est donc déclarer qu'une chose est profane et illicite. Délier, « au contraire, c'est prononcer qu'un chose est légitime. Et « ainsi voici le sens des paroles du Christ : Tout ce que l'Église, « après connaissance de cause, déclarera être injuste, Dieu « le déclare de même être injuste; tout ce que l'Église, au con- « traire, déclare permis, Dieu le déclare permis (2). » Et ils fondent leur explication sur la manière de parler des Juifs, chez qui ces mots, lier et délier, avaient précisément le sens qu'ils attachent eux-mêmes aux paroles de Notre-Seigneur.

4. Mais quoi qu'il en soit de cette explication, si nous l'admettons, les protestants ne pourront à coup sûr être scandalisés, comme paraît le redouter si fort l'auteur de la Défense, de ce que des catholiques soutiennent que l'Église, soit réunie en corps, c'est-à-dire en concile, soit dans la personne de son chef, qui est le

(1) « Christus ergo hoc loco discipulos suos constituit in statu ministeriali, ut docerent quid (esset) ligare et solvere, quid faciendum et quid non faciendum; id quod ministris omnibus tribuitur, apostolis vero modo eminentiore. » Lightfoot, in Chronic. nov. Test. Vide Synopsim criticorum in caput XVI Matthæi, v. 19.

(2) « Itaque ligare est declarare rem aliquam esse profanam et illicitam. Contra, solvere est pronunciare rem aliquam esse legitimam... ita ut talis sit sententia Christi : Quæcumque Ecclesia, causa cognita, declarabit esse injusta, ea Deus declarat esse injusta : contra, quæ Ecclesia pronunciat esse justa, ea Deus justa pronunciat. » Joann. Cameran., in cap. XVIII Matthæi, vers. 18. Vide Critic. sacr., tom. VI, ad cap. XVIII Matthæi.

pape, peut en certains cas, et pour un motif de religion, déclarer, après une mûre délibération, après un ample examen, qu'il n'est plus permis aux sujets d'obéir à leur souverain, mais qu'ils sont absous à son égard du serment de fidélité; car ces catholiques pourront dire que le droit qui, selon eux, appartient à l'Église de faire cette déclaration lui vient du pouvoir de lier et de délier que Jésus-Christ a conféré à ses ministres. Et ce ne sont pas les protestants qui seront en droit de dire qu'il ne peut être permis en aucun cas aux sujets de se soustraire au devoir de l'obéissance envers leurs souverains, puisque les chefs de leur prétendue réforme, leurs synodes, leurs ministres et leurs docteurs, comme l'a parfaitement démontré le vrai, l'incomparable Bossuet dans son *Histoire des Variations des Églises protestantes* et dans la Défense de cette même histoire, ont témoigné et par leur doctrine et par les faits qu'ils étaient persuadés que les sujets peuvent licitement et justement, quand la religion est en cause, se révolter contre leurs légitimes souverains. Et jamais ils ne pourront expliquer pourquoi, tandis que les sujets pourraient licitement et justement, pour cause de religion, se soustraire de leur propre autorité à l'obéissance due à leurs souverains, l'Église ne pourrait pas, après mûre délibération et avec connaissance de cause, déclarer licite et permis aux sujets je ne dis pas de prendre les armes contre leurs souverains, mais de se considérer comme déliés de tout lien de fidélité à leur égard, puisque le droit de faire une déclaration semblable est, de l'aveu de leurs plus célèbres interprètes des Livres saints, compris dans celui de lier et de délier que l'Eglise a reçu de Jésus-Christ; et, bien qu'ils refusent d'admettre que le jugement que l'Église peut prononcer en vertu de cette autorité soit irréformable, non-seulement dans les questions de fait, mais même dans celles de droit ou qui tiennent à la doctrine, ils soutiennent néanmoins qu'on doit déférer à ces déclarations de l'Église toutes les fois qu'elles ne sont pas injustes et qu'elles paraissent conformes à la raison. Si donc ils ne regardent pas comme quelque chose d'injuste que les sujets se permettent en certains cas, et pour cause de religion, de se soustraire à

l'obéissance due à leurs légitimes souverains, ils ne peuvent raisonnablement prétendre que, dans ces mêmes cas et pour une cause semblable de religion, il y aurait pour l'Église de l'injustice à déclarer que les sujets sont absous du devoir de fidélité envers leurs souverains et à les absoudre elle-même de ce devoir.

5. Que s'ils exigeaient de nous de nouvelles citations de l'Écriture sainte où il fût fait mention expresse de ce pouvoir indirect que nous attribuons à l'Église sur les princes pour cause de religion, nous avouerions ingénument que nous n'en avons point d'autres à leur produire; mais nous serions en mesure de leur demander à notre tour par quels textes de nos Livres saints ils pourraient nous prouver qu'il est permis aux chrétiens, pour cette même cause de religion, non-seulement de secouer le joug de l'obéissance due à leurs légitimes souverains, mais même de se révolter contre eux les armes à la main. Non-seulement ils ne trouveront aucun passage des divines Écritures qui favorise expressément une telle doctrine, mais ils en trouveront plutôt des milliers qui la contredisent en termes exprès, et ils se verront condamnés là-dessus par tous ces mêmes témoignages qu'ils nous opposent vainement pour dénier à l'Église ce droit que nous lui attribuons d'interposer en ce cas sa décision et de déclarer les sujets déliés de l'obligation de garder la fidélité à leurs princes. Mais que ce soit la doctrine enseignée et pratiquée par les protestants, que les sujets peuvent licitement se révolter contre leurs souverains pour cause de religion, c'est ce que nous avons fait voir assez au long au premier livre de cet ouvrage, § 6 et 7, et ce qu'a démontré jusqu'à l'évidence, comme nous l'avons déjà dit, l'illustre évêque de Meaux, tant dans son célèbre ouvrage des Variations des Églises protestantes (1) que dans sa Défense de cet ouvrage contre la réponse du calviniste Basnage, ministre à Roterdam (2). Les preuves apportées à l'appui par ce grand écrivain sont tellement lumineuses qu'elles ne laissent rien à désirer. En rap-

(1) *Hist. des Variations des Églises protestantes*, liv. I, n. 1; liv. VIII, n. 1 et 2; liv. X, n. 24-56.

(2) *Défense de l'Hist. des Variations, contre la réponse de M. Basnage.*

portant, comme il le fait dans ces deux ouvrages, les paroles de leurs réformateurs, les récits de leurs historiens, les décisions de leurs prétendus synodes, il fait voir que Luther, Calvin, Théodore de Bèze, les huguenots de France, les Calvinistes de Hollande, les presbytériens d'Angleterre ont tous été de cet avis, que les sujets peuvent licitement prendre les armes contre leurs souverains pour la défense de la religion; et que ce soit là, pour tout dire, l'esprit des prétendus réformés, il le prouve par les écrits de beaucoup de leurs auteurs. Basnage lui-même, en voulant justifier ceux de son parti du juste reproche que leur faisait le savant évêque de Meaux d'avoir, en se révoltant contre l'Église romaine, adopté l'esprit de sédition et de révolte contre leurs légitimes princes et embrassé une conduite contraire à l'esprit de l'Église, ne trouva rien de mieux à faire, pour laver son parti de cette odieuse imputation, que de chercher à prouver par les exemples des anciens qu'il est permis aux sujets de prendre les armes contre leurs légitimes souverains pour la défense de la religion (1); et, comme sut bien le lui reprocher le même prélat, il ne craignit pas d'attribuer non-seulement des révoltes, mais encore des parricides (régicides) à l'ancienne Église (2). Les protestants ne pouvant donc disconvenir que ce soit leur doctrine que les sujets peuvent quelquefois se soustraire licitement et justement à l'obéissance promise à leurs souverains, ils ne peuvent certainement, à moins d'une injustice palpable, soutenir qu'il n'est pas permis à l'Église de déclarer en certains cas les sujets affranchis de ce devoir. Et certes, si, comme ils le disent, il n'est pas contraire à la parole de Dieu que les sujets se refusent pour cause de religion à obéir à leurs légitimes souverains, comment pourront-ils dire ensuite qu'il répugne à cette divine parole que l'Église, pour la même raison, délie les sujets ou les déclare déliés de ce même devoir de fidélité? à moins toutefois qu'ils ne veuillent anéantir ce même pouvoir de lier et de délier qu'ils

(1) Voir la *Défense de l'Histoire des Variations*, n. 5.

(2) « Il n'a pas craint d'attribuer, etc. » *Défense de l'Hist. des Variations*, n. 15.

reconnaissent jusqu'à un certain point à cette même Église, du moins en tant que ce pouvoir renferme celui de déclarer ce qui est juste ou injuste, permis ou non permis.

6. Ce pouvoir indirect se déduit encore avec non moins d'évidence de la forme que Notre-Seigneur Jésus-Christ a donnée à son Église, en voulant qu'elle fût gouvernée à la manière d'un troupeau par ses pasteurs, et en conférant à ceux-ci le droit et la charge de lui distribuer l'aliment de la parole sainte et de la conduire, comme avec la houlette, dans le droit chemin du salut. Cette autorité a été accordée par Jésus-Christ principalement à saint Pierre (1) et par lui à ses successeurs les pontifes romains. C'est à Pierre que Notre-Seigneur a commis la charge de tout son troupeau, en ne lui en assignant aucun en particulier, mais en l'établissant pasteur de toutes ses brebis et des pasteurs eux-mêmes (2). Aussi, tandis qu'aux autres prélats de l'Église est confié le soin d'un troupeau déterminé, au pontife romain seul est abandonnée la conduite de tout le bercail (3). Et, bien que quelques théologiens modernes aient voulu entendre dans un sens différent de celui que nous venons d'exposer ces paroles de Jésus-Christ à saint Pierre, *Paissez mes brebis*, en refusant de reconnaître que Pierre a été établi par là souverain pasteur de toute l'Église, nous ne devons pas beaucoup nous inquiéter de leur opinion singulière, ni craindre pour cela de reconnaître dans

(1) JOAN., XX, 15, 16 et 17.

(2) « De toto mundo unus Petrus eligitur, qui universarum gentium vocationi, et omnibus apostolis, cunctisque Ecclesiæ patribus præponatur, ut, quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus, quos et principaliter regit et Christus. Magnum et mirabile, dilectissimi, huic viro consortium potentiæ suæ tribuit divina dignatio, et, si quid cum eo commune cæteris voluit esse principibus, nunquam nisi per ipsum dedit quidquid aliis non negavit. » S. Leo Magnus, serm. 3 *de Assumptione sua ad pontificat.*

(3) « Habent illi sibi assignatos greges singuli singulos; tibi universi crediti, uni unus. Nec modo ovium, sed pastorum tu unus omnium pastor. Unde id probem quæris? Ex verbo Domini. Cui enim non dico episcoporum, sed etiam apostolorum sic absolute et indiscrete totæ commissæ sunt oves? Si me amas, Petre, pasce oves meas. Quas? Illius, vel illius populos civitatis, aut regionis, aut certe regni? Oves meas, inquit. Cui non planum non designasse aliquas, sed assignasse omnes? Nihil excipitur ubi distinguitur nihil. » S. Bernard., lib. II *de Consideratione ad Eugenium pontificem.*

le passage cité de saint Jean, en nous appuyant sur le consentement général de tous les théologiens catholiques, comme sur les témoignages exprès de saint Léon et de saint Bernard et d'autres saints Pères et savants écrivains, le droit souverain de régir et de gouverner toute l'Église confiée par Jésus-Christ au prince des Apôtres. Il est vrai que nous ne pouvons pas faire usage de cet argument pour la présente question contre les protestants, qui nient la primauté de saint Pierre et soutiennent qu'il ne lui a pas été accordé plus d'autorité dans l'Église qu'aux Apôtres et aux autres pasteurs. Mais cependant ils nous accordent eux-mêmes, et non-seulement ceux d'entre eux qui ont conservé une sorte de hiérarchie, mais ceux-là encore, comme les calvinistes, qui ont renversé toute hiérarchie, que c'est aux pasteurs et aux ministres de la parole que le gouvernement de l'Église et le pouvoir spirituel à exercer sur les fidèles a été confié en vertu de l'institution de Jésus-Christ. C'est pourquoi les huguenots, dans leur prétendu synode national tenu à Paris l'an 1565, condamnèrent les écrits de Jean de Moreli *touchant la police et discipline de l'Église, comme contenant des mauvaises et dangereuses opinions, par lesquelles il renverse* (renversait) *la discipline, conforme à la parole de Dieu, qui est aujourd'hui reçue dans les Églises réformées de ce royaume; car en attribuant le gouvernement de l'Église au peuple il veut* (voulait) *introduire une nouvelle conduite tumultueuse et pleine de confusion populaire* (1). Dans un autre synode qu'ils tinrent à Montpellier en 1598, tout en attribuant quelque part dans le maintien de la discipline aux anciens et au consistoire, ils réservent toutefois *le jugement et les décisions qui concernent la doctrine aux seuls ministres et aux seuls pasteurs* (2). Ensuite ce pouvoir spirituel qu'ils reconnaissent aux pasteurs ne renferme pas seulement

(1) « Après avoir vu diligemment les livres et autres écrits de M. Jean de Moreli touchant la police et discipline de l'Église, et conféré suffisamment avec lui sur cela par les Écritures saintes, ont condamné ses livres et écrits, comme contenant des mauvaises, etc. » *Actes ecclésiast. et civils de tous les synodes nationaux des Églises réformées de France*, tom. I, pag. 58.

(2) « Mais le jugement et les décisions qui concernent la doctrine n'appartiennent qu'aux ministres et aux pasteurs. » Ibid., p. 221

le ministère de la parole et le droit de décider les questions qui concernent la doctrine; mais ils veulent de plus qu'il use de ces armes spirituelles dont parlait l'Apôtre dans sa seconde Épître aux Corinthiens, à qui il écrivait : « Les armes de notre « milice ne sont point charnelles ; mais elles sont puissantes « en Dieu pour renverser les remparts ennemis; et c'est par « ces armes que nous renversons les raisonnements humains, « et tout ce qui s'élève avec hauteur contre la science de « Dieu (1) ; » et c'est dans ce pouvoir coactif qu'ils veulent que soit renfermé celui de lier et de délier. De là, dans leur synode national tenu à Alais en 1620, ils prescrivent une formule d'excommunication que doivent employer leurs pasteurs, conçue dans les termes suivants : « Nous ministres de « la parole de l'Évangile de Jésus-Christ, que Dieu a armés « d'armes spirituelles, puissantes de par Dieu à la destruc- « tion des forteresses qui s'opposent contre lui, auxquels le Fils « éternel de Dieu a donné la puissance de lier et de délier sur la « terre, déclarons que ce que nous aurons lié sur la terre sera « lié dans le ciel, voulant nettoyer la maison de Dieu, etc. (2). » Jaloux au suprême degré de leur juridiction ecclésiastique, ils ont défendu à ceux de leur secte dans plus d'un synode de recourir aux magistrats, soit pour empêcher le cours de leur juridiction spirituelle, soit pour révéler à ces magistrats les délibérations prises dans le consistoire, soit pour obliger le consistoire lui-même à leur faire connaître les fautes des pécheurs, après que ceux-ci en auraient fait la confession et subi la pénitence en face de l'Église ; et ils ont ordonné qu'on procédât par les censures contre les délinquants en dépit de la défense qu'en feraient les magistrats, et que tout le corps du consistoire prît la défense de leurs ministres si ces derniers étaient inquiétés à ce sujet. Dans leur synode de Vitré, tenu en 1582, ils prirent entre autres mesures l'arrêté suivant : « Quant à ce que le frère député du Languedoc a

(1) « Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo ad destructionem munitionum, consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei. » II *Cor.*, X, 4 et 5.

(2) Actes cités, tom. I, pag. 181 et 182.

« proposé, qu'il y a de certaines gens de notre religion qui, « étant censurés selon l'ordre de la discipline, obtiennent du « magistrat défense de ne passer pas plus outre sur cela, la « compagnie a été d'avis qu'il faut déclarer à celui qui fera « de pareilles défenses qu'il n'a pas le droit de rendre ce « jugement, et que s'il le veut exécuter on en appellera à la « Chambre de l'Édit; et que cependant on ne laissera pas de « continuer l'exécution de la censure commencée; et que, si « les ministres étaient inquiétés pour cela, on est d'avis que « tout le corps du consistoire prenne leur défense en main. « La compagnie déclare aussi que cet avis servira de réponse « à ce que les frères d'Anjou ont proposé touchant quelques « magistrats, qui veulent les contraindre de leur bailler les « faits contestés et résolus au consistoire (1). » Et dans une assemblée tenue à Montauban l'an 1594, au titre des observations sur la discipline ecclésiastique, §. 9, nous lisons cet autre arrêté : « On procédera par censures ecclésiastiques « jusqu'à l'excommunication contre ceux qui, se disant de la « religion, appelleront les pasteurs et anciens ou tout le con- « sistoire en corps par-devant les magistrats pour leur faire « rendre témoignage contre les délinquants qui auront con- « fessé leur faute devant eux (2). » Il est clair par ces passages et d'autres encore que j'omets pour plus de brièveté que, d'après les protestants même les plus ennemis de la hiérarchie, le gouvernement spirituel de l'Église a été confié, en vertu de l'institution du Fils de Dieu, aux pasteurs et aux ministres de la parole, à qui appartient la décision des matières de doctrine aussi bien que l'usage des armes spirituelles, et que les magistrats n'ont aucun droit non-seulement en ce point, mais pas même dans les matières de discipline. Ces maximes des protestants de France sont admises sans difficulté par ceux de Genève, comme nous le voyons par l'exemple de leur pasteur Turretin, fameux théologien de la secte, qui, bien qu'il enseigne que Jésus-Christ a confié les clefs à

(1) Actes cités, tom. I, pag. 160.
(2) Ibidem, pag. 176 et suiv.

toute l'Église en commun, veut cependant qu'il n'appartienne qu'aux pasteurs d'en faire usage et que ce soit à eux seuls qu'il ait donné le pouvoir de lier et de délier (1).

7. En raisonnant d'après ces principes, établissons comme chose certaine que les princes chrétiens qui sont membres de l'Église sans y exercer l'office de pasteurs doivent être rangés parmi le troupeau, et par conséquent soumis au pouvoir spirituel des pasteurs. C'est pourquoi saint Grégoire de Nazianze, dans son discours au peuple de cette ville, disait au gouverneur qui l'écoutait : « Que dirai-je aux princes et aux « gouverneurs?... Me donnerez-vous la liberté de parler? La « loi de Jésus-Christ vous assujettit à mon autorité. J'ai une « espèce d'empire plus noble et plus élevé que le vôtre : serait-« il juste que l'esprit se soumît à la chair, et que le ciel le cédât « à la terre? Je ne doute nullement que vous ne preniez en bonne « part tout ce que je vais vous dire, puisque vous êtes une bre-« bis spirituelle de mon troupeau spirituel, soumise comme « les autres au souverain pasteur des âmes (2). » Cette vérité est professée par les catholiques, qui, reconnaissant au pontife romain la primauté sur toutes les Églises, tiennent pour article de foi que tout chrétien sans exception doit être soumis à son pouvoir spirituel. Et ainsi, considérant les rois et les princes chrétiens comme des membres des plus distingués de l'Église, ils réservent à son chef suprême le droit de les juger en matière de religion et d'user contre eux des armes spirituelles. Les protestants n'auront donc point à s'étonner si les catholiques, en suivant leurs principes, soumettent les princes chrétiens au pouvoir spirituel du pontife romain, comme eux-mêmes en

(1) « Datæ sunt quidem claves toti Ecclesiæ, id est in usum et commodum totius Ecclesiæ... sed administratio illarum clavium ab Ecclesia commendatur et commendari debet vi divinæ institutionis certis personis, quas Deus constituit in domus suæ œconomos, quibus dat potestatem claudendi et aperiendi, retinendi et remittendi peccata. » Instit. theolog., part. 2, quæst. 22, *de vocat. pastor.*, § 18.

(2) « Τί δὲ ὑμεῖς οἱ δυνάσται καὶ ἄρχοντες;... καὶ ὁ τοῦ Χριστοῦ νομος ὑποτίθησιν ὑμᾶς τῇ ἐμῇ δυναστείᾳ, καὶ τῷ ἐμῷ ῥήματι· ἄρχομεν γὰρ καὶ αὐτοί. Προσθήσω δ'ὅτι καὶ τὴν μείζονα, καὶ τελεωτέραν ἀρχὴν, ἢ δεῖ τὸ πνεῦμα ὑποχωρῆσαι τῇ σαρκὶ, καὶ τοῖς γηΐνοις τὰ ἐπουράνια Δέξῃ τὴν παῤῥησίαν. Οἶδ', ὅτι πρόβατον εἶ τῆς ἐμῆς ποίμνης τῆς ἱερᾶς ἱερὸν, καὶ θρέμμα τοῦ μεγάλου ποιμένος. » S. Gregor. Nazianz., Orat. 17, ad cives Nazianzenos.

suivant les leurs sont obligés de les soumettre à leurs soi-disant pasteurs. Le seul point à discuter consiste à savoir si ce pouvoir spirituel peut, dans un but spirituel également, s'étendre indirectement sur le temporel des princes chrétiens, c'est-à-dire s'il peut produire à leur égard quelque effet spirituel, d'où résulte pour eux la privation de leur puissance temporelle, puisqu'il est reconnu de tous qu'il ne peut pas avoir celui de les en dépouiller directement. L'auteur de la Défense admet que l'Église peut exercer directement son pouvoir spirituel sur les mauvais princes en les excommuniant et les séparant de la société des fidèles et de la participation aux choses saintes, et que c'est en cela que la puissance sacerdotale peut déployer sa force pour punir les princes pervers ou apostats de la vraie religion (1). Mais il nie que ce pouvoir spirituel puisse s'étendre indirectement au temporel des princes; et, pour le prouver, il emploie neuf chapitres entiers à établir que l'excommunication n'emporte pas avec elle la séparation de la société civile pour ceux qu'elle a frappés, et qu'elle ne leur fait rien perdre de leurs domaines temporels (2); ce que nous lui accorderons volontiers. Mais il fait voir en raisonnant ainsi qu'il n'a pas compris le sens de la question. Si l'excommunication, qui est l'acte propre et direct de la puissance spirituelle, emportait avec elle comme son effet natif la séparation de la société civile et la perte des domaines temporels pour les princes qu'elle aurait frappés, l'Église aurait un pouvoir direct sur leur temporel et pourrait directement les déposer; il n'est donc pas nécessaire que l'excommunication ou tout autre acte direct de la puissance spirituelle ait pour effet la séparation de la société civile ou politique; mais il suffit qu'elle produise un effet duquel s'ensuive, en raison d'une certaine connexité, la déchéance du trône pour le souverain, comme l'explique Jean de Paris, cet ardent défenseur de l'autorité royale, que nous avons cité ailleurs et que nos adversaires aiment à nous opposer, puisqu'il dit que, si le roi était héré-

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. v (al. lib. 1, sect. 2), cap. 21.
(2) Ibid., cap. 22-30.

tique et incorrigible, le pape pourrait excommunier ceux de ses sujets qui lui prêteraient obéissance, et que de cette manière il se trouverait indirectement déposé par le pape (1). Mais nous, pour expliquer avec plus de précision cet effet indirect de la puissance spirituelle, nous disons que le pape peut absoudre les sujets ou les déclarer absous de leur serment ou de leur devoir de fidélité envers le prince, et nous soutenons que cette absolution ou cette déclaration est un acte spirituel qui dérive directement du pouvoir spirituel de délier et de lier qui a été accordé aux pasteurs de l'Église, afin qu'ils s'en servent dans les cas où le salut des fidèles et le bien de la religion en réclame l'usage; et comme de cet acte direct du pouvoir spirituel s'ensuit la perte du trône ou du domaine temporel à cause de la connexité qui existe entre les deux, pour cela nous disons que le pouvoir spirituel s'étend indirectement sur le temporel des princes. Ensuite, que cette absolution ou déclaration soit un acte direct de la puissance spirituelle, c'est une vérité si évidente que je ne pense pas qu'aucun catholique puisse la nier, à moins qu'on ne nie de même que l'obligation de conscience qui naît soit du serment, soit du vœu, soit de tout autre acte religieux, soit un lien spirituel qui ne peut être rompu que par un pouvoir spirituel; et je ne pense pas non plus que les protestants eux-mêmes puissent nier cette vérité, à moins qu'ils ne veuillent renoncer aux maximes établies par eux relativement au pouvoir spirituel de l'Église.

8. Il ne reste donc plus qu'à dire, comme le font en effet nos adversaires, que cette absolution ou cette déclaration, à la différence de toutes les autres, n'est pas un acte de la puissance spirituelle dont Jésus-Christ a revêtu les pasteurs de l'Église. La raison générale qu'ils en donnent, c'est que le Sauveur n'a laissé ici-bas à ses ministres aucun pouvoir de dépouiller les hommes de leurs domaines temporels. Tout cela serait vrai s'il était question de déposer directement les souverains, et non de les déposer indirectement; ce qui peut avoir

(1) Voir plus haut, liv. 1, § 10, n. 4.

lieu à cause de la connexité qui existe souvent entre la puissance temporelle et les choses spirituelles ou qui se rapportent au salut, et qui sont du ressort de la puissance spirituelle. L'Église n'a certainement aucun droit de dépouiller quelqu'un de son domaine temporel ; mais elle a celui de produire des actes d'où s'ensuive la privation de ce même domaine. Ainsi, pour appliquer cette doctrine au cas que nous avons à discuter, comme il est manifeste que, lorsqu'un prince apostat de la vraie foi persécute la religion dans la personne de ses sujets et prétend les réduire à la nécessité de manquer de fidélité à leur Dieu, leur état de sujétion les met dans un très-grave danger d'apostasier, et que l'Église, pour obvier à ce danger, peut leur défendre, même sous peine de censures, de leur prêter obéissance ou les exempter en quelque autre manière du devoir de fidélité envers lui, il s'ensuit alors que ce prince se trouve indirectement dépossédé de son domaine temporel en vertu d'un acte opéré non sur sa personne, mais sur la personne de ses sujets. Or, comme on ne peut nier que l'obéissance prêtée par les sujets à un prince qui persécute en eux la vraie religion et qui abuse de son pouvoir sur eux pour les obliger à se révolter contre Dieu les mette en un danger évident et prochain d'apostasier, il serait étrange que l'Église n'eût pas le pouvoir d'obvier à ce péril et qu'il ne lui fût pas permis de soustraire ces peuples à la dépendance où ils sont de leur souverain, lors même qu'elle y verrait le salut de leurs âmes et qu'elle jugerait prudemment que ce moyen les délivrerait du danger d'offenser Dieu. Je ne crois pas qu'un seul homme doué de sentiments tant soit peu élevés puisse se persuader que le lien d'obéissance qui lie les sujets à leur souverain soit tellement fort qu'il ne puisse être dissous par aucune puissance, pas même lorsqu'il mettrait les sujets en danger d'être damnés éternellement et qu'il serait évident que la dissolution de ce lien serait avantageuse pour leur salut et les tirerait de ce péril. Ce que répondent quelques-uns, qu'il ne resterait aux sujets en pareil cas d'autres moyens pour éviter la prévarication que de garder à Dieu leur fidélité en faisant à leur persécuteur le sacrifice de leur sang et de leur

vie, manque donc ici de fondement; car ce serait supposer que la grâce toute spéciale du martyre est tellement au pouvoir de l'homme qu'on puisse à volonté affronter le martyre sans danger de se laisser abattre par la crainte de la mort, ou que la promesse de l'assistance divine faite à ceux qui confesseront le nom de Jésus-Christ ou qui feront profession de leur foi en présence des tyrans et des persécuteurs n'est pas restreinte à certains cas où la prudence chrétienne en montre la nécessité, c'est-à-dire à ceux où l'on ne peut autrement pourvoir à son salut et à celui d'autrui ; ou qu'il n'y a pas de témérité à se promettre l'assistance divine dans les plus fortes épreuves quand on peut épargner ces mêmes épreuves à sa faiblesse ; ou enfin que la fidélité due au souverain temporel n'admet pas plus d'exception que la fidélité due à Dieu, en sorte que pour conserver l'une aussi bien que l'autre il soit indispensable de donner son sang et sa vie, sans examiner s'il n'y aurait pas d'autres moyens de conserver la fidélité à son Dieu sans faire pour cela le sacrifice de son sang. Mais nous répondrons ailleurs plus en détail à cet argument, que s'est attaché particulièrement à faire valoir l'auteur de la Défense.

9. Pour le moment, il est à propos de prévenir une objection qu'on pourrait encore nous faire ; savoir, que s'il était permis à la puissance ecclésiastique de détacher les sujets de l'obéissance due à leur souverain pour les soustraire au danger d'offenser Dieu en cédant à la persécution, il le serait également de rompre le lien de cette obéissance toutes les fois que le prince mettrait les sujets en danger de prévariquer, soit par ses mauvais exemples, soit par quelque loi injuste, soit par tout autre moyen qui, pour n'être pas une persécution directe, n'en présenterait pas moins de péril; et qu'ainsi il s'ensuivrait de là que l'Église aurait le pouvoir de déposer les souverains non-seulement pour cause de religion, mais encore pour d'autres causes. A cette objection nous répondons en premier lieu que, s'il est question d'un prince qui n'est que corrompu, mais qui n'a pas apostasié la religion et ne s'est pas mis en état de révolte contre l'Église, celle-ci a d'autres moyens pour empêcher les sujets de prévariquer, puisqu'elle peut faire usage des armes

spirituelles de l'excommunication contre ce méchant prince, afin qu'il se corrige ou qu'il cesse de scandaliser les peuples. Mais s'il s'agit, au contraire, d'un prince apostat et rebelle envers l'Église, dont il méprise les censures, ces moyens directs devenant inutiles, il ne restera plus à l'Église d'autre ressource que de faire emploi des moyens indirects, et par conséquent de délier les sujets de leur engagement de fidélité ou de leur défendre sous peine d'excommunication de prêter obéissance à un prince de ce caractère. Nous répondons en second lieu que, si la perversité d'un prince était telle qu'elle scandalisât toute la nation ou qu'elle causât à la religion quelque autre notable préjudice, sans que les censures dont il serait frappé fussent assez efficaces pour le faire rentrer dans son devoir et délivrer ses sujets du danger d'offenser Dieu, l'Église pourrait en ce cas faire usage de son pouvoir indirect. Nous répondons enfin que dans ces cas l'Église doit avoir en vue l'avantage spirituel tant du prince que des sujets, et que, lorsqu'elle juge expédient pour le salut du premier qu'elle fasse usage à son égard de son pouvoir indirect, elle pourra le faire, en posant directement un acte de son pouvoir spirituel, par l'effet duquel le prince se trouve indirectement dépossédé de son pouvoir temporel, comme nous allons l'expliquer dans le prochain paragraphe, où nous ferons voir que, d'après les règles de l'ancienne discipline, les princes chrétiens sont tellement soumis à l'autorité de l'Église que toutes les fois que le demande leur bien spirituel l'Église peut leur infliger des corrections dont l'effet indirect est de les dépouiller de leur puissance.

§ II.

ON PROUVE PAR L'ANCIENNE DISCIPLINE QUE L'ÉGLISE A TOUJOURS EXERCÉ UN POUVOIR INDIRECT SUR LE TEMPOREL DES PRINCES CHRÉTIENS.

Sommaire.

1 Les princes chrétiens sont soumis à la discipline de l'Église non-seulement comme particuliers, mais de plus comme princes.
2. Singulière opinion de Tertullien, qu'il n'était pas permis aux chrétiens d'ac-

cepter des charges civiles ou militaires, réfutee par l'autorite de saint Augustin.

3. Pour quelles raisons les Pères des trois premiers siècles regardaient les fonctions politiques comme interdites aux chrétiens, et à quelle époque il devint permis de les accepter, en se soumettant à l'Église pour la réforme des mœurs et l'expiation des délits.
4. La discipline de l'Église dans la répression des délits publics les plus graves, au moyen de la pénitence publique qui devait les expier, emportait avec elle l'interdiction de toutes les fonctions séculières, tant civiles que militaires, pour ceux qu'elle soumettait à cette peine.
5. L'interdiction des fonctions séculières était tellement inséparable de la pénitence publique que les rois eux-mêmes, en se soumettant à cette pénitence, étaient forcés de renoncer à leur royauté. Raison pour laquelle les clercs pouvaient reprendre les fonctions ecclésiastiques après qu'ils avaient subi la pénitence publique, tandis que les laïques dans un cas semblable ne pouvaient pas reprendre leurs fonctions séculières.
6. La discipline sévère qui fut en usage dans l'Église depuis le huitième siècle jusqu'au onzième, et en vertu de laquelle on prescrivait des pénitences qui entraînaient l'interdiction de toutes les fonctions et de toutes les dignités séculières pour les chrétiens coupables de quelque délit atroce, fait voir que l'Église regardait son pouvoir spirituel comme pouvant s'étendre jusqu'à déposer indirectement de leurs dignités temporelles les laïques soumis à sa juridiction.
7. L'Église ayant pour but le salut des âmes, il n'eût pas été conforme à son esprit de distinguer les princes des autres laïques soumis à son autorité dans l'imposition de la pénitence publique, et elle se serait montrée plus sévère à leur égard si, au lieu de leur imposer cette pénitence, elle les avait frappés d'excommunication.
8. En imposant des pénitences publiques, c'était un pouvoir coactif qu'exerçait l'Église.

1. Le pouvoir spirituel de l'Église peut porter une atteinte indirecte au pouvoir temporel des princes de deux manières; savoir, ou en s'exerçant directement sur les sujets, qu'elle affranchit du devoir d'obéir; ou en s'exerçant directement sur les princes eux-mêmes, qu'elle déclare indignes de commander. Après avoir expliqué dans le paragraphe précédent la première de ces deux manières dont l'Église peut user de son pouvoir indirect, il me reste dans celui-ci à expliquer la seconde en cherchant pour cela mes exemples dans l'ancienne discipline. Et d'abord observons que nos adversaires ont coutume de considérer le pouvoir temporel des princes chrétiens comme aussi indépendant des règles de la discipline ecclésiastique que s'il était entre les mains de princes infidèles; à leurs yeux donc, un prince chrétien ne serait chrétien qu'en qualité d'homme privé et ne pourrait l'être en qualité de prince, et

son pouvoir, indifférent au maintien de la loi de Jésus-Christ, ne devrait pas avoir, pour être bien administré, d'autres règles que celles d'une politique mondaine : car que veut dire autre chose ce qu'ils soutiennent, que les rois et les souverains ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique, par l'ordre de Dieu, dans les choses temporelles? Mais, comme il est certain au contraire que dans le christianisme la royauté terrestre doit servir à la dilatation du royaume céleste, il résulte de là évidemment que, lorsqu'elle manque à ce devoir, c'est au pouvoir spirituel de l'Église à la redresser en lui rappelant la fin de son institution, qu'elle aurait oubliée, puisque, comme le dit Gerson (1), Jésus-Christ a donné à son Église un pouvoir directif et régulatif à exercer au besoin sur la puissance séculière. Mais, comme j'aurai à parler ailleurs de cette subordination de la puissance temporelle à la puissance spirituelle parmi les chrétiens, je me bornerai pour le moment à quelques observations qu'il me semble nécessaire de mettre en avant pour faire voir bientôt comment, d'après la discipline autrefois en vigueur, les princes pouvaient être dépossédés indirectement de leur souveraineté temporelle en vertu de l'autorité de l'Église.

2. Rappelons en premier lieu l'opinion singulière de Tertullien, qui ne croyait pas permis à des chrétiens d'accepter des magistratures civiles, quand même on aurait pu les gérer sans se porter aux actes de superstition si ordinaires parmi les gentils, parce qu'il regardait les dignités séculières comme incompatibles avec l'esprit du christianisme (2). C'était encore son sentiment particulier qu'il n'était pas permis aux chrétiens de suivre la profession militaire, quand même ils s'y seraient abstenus des superstitions ou des autres désordres auxquels se portaient les païens, persuadé qu'était cet auteur que Jésus-Christ avait interdit le service militaire à tous ceux qui dans la suite des temps pourraient professer sa doctrine (3).

(1) Voir plus haut, livre I, § XI, n. 2, pag. 123.
(2) Tertullianus, lib. *de Idololatria*, cap. 7.
(3) « Posset in isto capite etiam de militia definitum videri, quæ inter dignitatem et potestatem est. At nunc de isto quæritur, an fidelis ad militiam con-

Cette étrange opinion, qu'il fondait maladroitement sur quelques passages mal compris de l'Évangile, les gentils se l'étaient formée à leur tour, de sorte qu'ils regardaient les chrétiens comme des gens que leurs maximes de patience, d'humilité et de douceur évangéliques rendaient impropres au maniement des affaires publiques, ainsi qu'on peut le voir par la lettre de saint Augustin à Marcellin (1). Mais le saint docteur prouve au long la fausseté de cette opinion en faisant voir que ce que nous recommande Jésus-Christ de ne pas rendre le mal pour le mal, d'abandonner notre tunique à celui qui nous dispute notre manteau, de présenter encore la joue droite à celui qui nous frappe à la joue gauche et tant d'autres actes semblables de patience, de charité et de douceur doivent s'entendre de la disposition d'esprit où nous devons être, alors même que, considérant ce qui peut être avantageux aux pécheurs plutôt que ce qui leur est agréable, nous exerçons contre eux d'utiles rigueurs : disposition d'esprit que les gentils eux-mêmes ont louée dans les hommes chargés de gouverner la multitude. Puis il ajoute que, si les gouvernements séculiers observaient la loi chrétienne, ils trouveraient des occasions d'exercer la bienveillance jusqu'au milieu des fureurs de la guerre, en ne cherchant à vaincre que pour sauver les vaincus eux-mêmes, qu'ils amèneraient à épouser leurs maximes de justice et de piété ; et de tout cela il conclut qu'il

verti possit, et an militia ad fidem admitti etiam caligata, vel inferior quæque, cum non sit necessitas immolationum, vel capitalium judiciorum. Non convenit sacramento divino et humano, signo Christi, et signo diaboli, castris lucis, et castris tenebrarum. Non potest una anima duobus deberi, Deo et Cæsari... Quomodo autem bellabit, imo quomodo etiam in pace militabit sine gladio, quem abstulit Christus? Nam etsi adierant milites ad Joannem, et formam observationis acceperant, si etiam centurio crediderat; omnem postea militem Dominus in Petro exarmando discinxit. » Tertull., lib. *de Idolol.*, cap. 8.

(1) « Adjecisti enim eos dicere quod Christi prædicatio atque doctrina reipublicæ moribus nulla ex parte conveniat, cujus constet hoc esse præceptum, ut nulli malum pro malo reddere debeamus, et percutienti alteram præbere maxillam, et pallium dare ei qui tunicam auferre perstiterit, et cum eo qui nos angariare voluerit ire debet spatio itineris duplicato, quæ omnia reipublicæ moribus asseruntur esse contraria. Nam quis, inquiunt, tolli sibi ab hoste aliquid patiatur, vel romanæ reipublicæ deprædatoribus non mala velit belli jure reponere? » S. August., Epist. 138, alias 5.

n'y a que les guerres injustes qui soient défendues à quiconque professe la religion chrétienne (1).

3. Mais quoiqu'on ne puisse sans une erreur évidente regarder la souveraineté et les autres dignités temporelles comme des choses interdites aux chrétiens, cependant les Pères des premiers siècles, considérant que tout ce qu'il y avait alors de puissant dans le monde conspirait à l'abolition de la religion chrétienne et qu'il se commettait mille pratiques superstitieuses dans l'exercice des emplois civils, se persuadèrent facilement qu'il était non-seulement indigne d'un chrétien, mais contraire à l'Évangile d'accepter de pareilles charges. De là vient qu'au concile d'Elvire, tenu vers l'an 305, il fut défendu sous des peines rigoureuses aux chrétiens, même laïques, d'exercer la charge de duumvirs, espèce de magistrats qui étaient à peu près dans les villes de province ce qu'étaient les consuls à Rome, et qu'il fut ordonné qu'on leur interdît l'entrée de l'église pendant l'année de leur magistrature (2). Mais dans la suite, la fin des persécutions ayant permis à l'Église de respirer, et les fonctions publiques ne présentant plus les mêmes dangers pour les chrétiens, l'Église modéra la rigueur de cette discipline, et les emplois civils devinrent permis aux fidèles, à condition que ceux qui s'en verraient revêtus recevraient des lettres de communion de leur évêque, qui les recommanderait à celui du lieu où ils auraient à remplir leur charge, et que, s'ils venaient à enfreindre les lois de la disci-

(1) « Sunt ergo ista præcepta patientiæ semper in cordis præparatione retinenda, ipsaque benevolentia, ne reddatur malum pro malo, semper in voluntate complenda est. Agenda sunt autem multa etiam cum invitis benigna quadam severitate plectendis, quorum potius utilitati consulendum quam voluntati, quod in principe civitatis luculentissime eorum litteræ laudaverunt.... Ac per hoc si terrena ista respublica præcepta christiana custodiat, et ipsa bella sine benevolentia non gerentur, ut ad pietatis justitiæque pacatam societatem victis facilius consulatur. Nam si christiana disciplina omnia bella culparet, hoc potius militibus consilium salutis petentibus in Evangelio diceretur, ut abjicerent arma, seque omnino militiæ subtraherent; dictum est autem eis (Luc. III, 14) : *Neminem concusseritis, nulli calumniam feceritis, sufficiat vobis stipendium vestrum.* Quibus proprium stipendium sufficere debere præcepit, militare utique non prohibuit. » S. August., loc. cit.

(2) « Magistratum vero uno anno, quo agit duumviratum, prohibendum placuit ut se ab Ecclesia cohibeat. » Conc. Eliberit. I, can. 56.

pline, ils seraient séparés de la communion de l'Église. C'est ce qui fut expressément déclaré dans le fameux concile d'Arles tenu l'an 314, à une époque où la paix venait d'être rendue à l'Église sous l'empire du grand Constantin (1). On voit clairement par le décret du concile dont il s'agit que les chrétiens ne pouvaient pas accepter de fonctions publiques sans y être autorisés par l'Église, et que dans l'exercice même de leurs charges ils devaient se conformer à sa discipline, sous peine d'être rejetés de son sein. On voit également par là que du moment où les chrétiens commencèrent à entrer dans les magistratures, et les magistrats eux-mêmes à entrer dans l'Église, les uns et les autres demeurèrent sous la juridiction de cette même Église et soumis à sa discipline comme à son autorité pour tout ce qui concernait le salut de leurs âmes, la réforme de leurs mœurs et la répression de leurs désordres.

4. Maintenant, comme il est certain et que c'est une vérité rendue évidente par une infinité de monuments que les désordres publics des chrétiens, de quelque rang et de quelque condition qu'ils fussent, devaient être expiés par la pénitence publique, il est de même évident que, d'après les règles de la discipline constamment observée durant plusieurs siècles, cette pénitence entraînait avec elle l'interdiction à perpétuité des fonctions publiques, tant militaires que civiles. Car, comme l'observe le docte Morin (2), la déposition de la ceinture militaire, si souvent prescrite aux pénitents publics par les anciens canons, comprenait aussi bien le renoncement aux fonctions civiles que la défense de servir ou de commander dans les armées. Telle était donc la discipline établie au quatrième siècle et dans les suivants, que ceux à qui l'Église avait imposé une fois la pénitence publique ne pouvaient plus reprendre de

(1) De præsidibus, qui fideles ad præsidatum prosiliunt, placuit ut cum promoti fuerint litteras accipiant ecclesiasticas communicatorias, ita tamen ut in quibuscumque locis gesserint ab episcopo ejusdem loci cura de illis agatur, et cum cœperint contra disciplinam agere, tum demum a communione excludantur. » Concil. Arelat. 1, can. 7.

(2) « Militia in sensu canonum duplex est, togata et paludata : hæc arma et bella respicit, ista artes et munera publica. » Morinus, *de Disciplin. eccles. in administr. sacram. pœnit.*, lib. v, cap. 24, n. 2.

fonctions civiles ou militaires, et que, s'ils les reprenaient, leur désobéissance en ce point était censée une rechute : aussi leur refusait-on alors de les admettre de nouveau à la pénitence, et ce n'était plus qu'au moment de la mort qu'on leur accordait la sainte communion. Cette pratique de discipline nous est attestée par le pape saint Sirice, dans sa lettre de l'an 385 à Himère, évêque de Tarragone (1), et par saint Léon le Grand dans sa lettre écrite en 440 à Rustique, évêque de Narbonne (2). De là vient qu'on excommuniait à perpétuité ceux qui, après avoir reçu la pénitence publique, retournaient à la vie séculière ou embrassaient de nouveau le parti des armes, comme on peut le voir par le troisième concile d'Orléans (3). Cette discipline s'observa rigoureusement jusqu'au huitième siècle, particulièrement en France et en Espagne, non-seulement à l'égard de ceux que l'Église soumettait à la pénitence publique pour avoir été convaincus devant elle de quelques crimes publics, mais encore à l'égard de ceux qui, coupables de crimes secrets, ou simplement par dévotion, ou dans la vue d'acquérir des mérites, se soumettaient volontairement à la pénitence publique; de sorte que les uns comme les autres étaient indifféremment soumis à la même loi et obligés d'abandonner les magistratures civiles et les charges militaires; ou, s'ils les reprenaient, on les forçait à accomplir la pénitence qu'ils avaient commencée, en les renfermant dans les monastères ou en ayant recours à quelque autre moyen ; ou enfin, quand on ne pouvait les y contraindre, on les excommuniait comme rebelles et contumaces jusqu'à ce qu'ils eussent obéi : c'est ce qui se prouve par les conciles d'Arles, d'Angers, d'Orléans, par le quatrième et le sixième concile de Tolède, par le concile de Barcelone et par d'autres encore (4).

5. C'était une chose tellement reçue au septième siècle que

(1) Epist. Siricii ad Himerium Tarracon., cap. 5.

(2) « Contrarium est omnino ecclesiasticis regulis post pœnitentiæ actionem redire ad militiam secularem, quum apostolus dicat : Nemo militans Deo implicat se negotiis secularibus. » S. Leo, epist. 2, alias 92, ad Rusticum Narbon.

(3) « Si quis pœnitentiæ benedictione suscepta ad secularem habitum militiamque reverti præsumpserit, viatico concesso, usque ad exitum excommunicatione plectatur. » Concil. Aurelian. 3, cap. 24.

(4) Concil. Arelat. I, can. 25; Andegav., cap. 6; Aurelian. III, cap. 24 (alias 25); Tolet. IV, cap. 55; Tolet. VI, cap. 7; Barchinon., cap. 4.

la pénitence publique, soit qu'elle eût été volontairement embrassée pour des crimes secrets, soit qu'elle eût été imposée par l'autorité de l'Églisc pour des crimes publics qui lui auraient été déférés, entraînât avec elle l'interdiction de toutes les charges civiles et de toutes les dignités temporelles, qu'en 681, Wamba, roi des Goths en Espagne, prince rempli de piété, ayant voulu dans sa maladie recevoir la pénitence publique, comme les lois de l'Église ne permettaient pas que les pénitents publics exerçassent des charges séculières, il fut obligé de renoncer à la royauté en faveur de son fils, et, s'étant fait couper les cheveux, il prit alors l'humble habit de pénitent, comme on le voit par le douzième concile de Tolède et comme le rapporte le P. Morin d'après les actes de ce même concile et le témoignage de Luc de Tuy (1). Mais il est bon d'entendre parler là-dessus cet écrivain lui-même, qui, étant Français, ne saurait être suspect à l'auteur de la Défense; voici donc en quels termes le P. Morin raconte cet événement : « Comme il « était nécessaire, d'après les règles ecclésiastiques, que celui « qui subissait la pénitence publique dît adieu à la milice sé- « culière, on vit alors ce roi puissant, souverain de toute l'Es- « pagne et de la Gaule Narbonnaise, sans être coupable d'au- « cun crime connu, abdiquer la royauté, nommer le prince « Ervige pour son successeur, puis recevoir la tonsure, prendre « l'habit de pénitent et se soumettre à la pénitence pu- « blique (2). » Voilà donc quelle était la forme de la pénitence publique prescrite par l'Églisc aux pénitents, qui, ayant une fois reçu la tonsure et revêtu le sac, restaient exclus à perpétuité des charges civiles et séculières et ne pouvaient plus les reprendre sans dispense de l'Église. Quant aux clercs soumis de même à la pénitence publique, quoiqu'ils fussent également exclus pendant la durée de leur pénitence des fonctions pro-

(1) Morinus, *de Sacram. pœnit.*, lib. V, cap. 7, num. 2 et seq.

(2) « Quum autem ex regulis ecclesiasticis necesse esset agentem pœnitentiam publicam militiæ seculari valedicere, ipse rex potentissimus universæque Hispaniæ et Galliæ Narbonensis dominus, nullius criminis quod cognitum sit conscius, regno se abdicat, Ervigium principem sibi successorem eligit, tonsusque et pœnitentis habitu indutus pœnitentiam suscipit. » Morinus, loc. cit., cap. 21, num. 5.

pres de leur ordre, il y avait entre eux et les laïques, au moins selon la coutume d'Espagne, cette différence que leur pénitence achevée ils pouvaient reprendre leurs premiers emplois, par la raison, comme le disent les Pères du treizième concile de Tolède, que les affaires et les tracas du siècle ont souvent pour effet de souiller l'âme, au lieu que les fonctions sacrées ont plutôt celui de la purifier(1).

6. La discipline de l'Église sur ce point ne fut pas moins rigoureuse depuis le onzième siècle jusqu'au douzième par rapport aux pénitences imposées pour certains crimes atroces, tels que les homicides volontaires, les parricides, les incestes et autres semblables : ces pénitences emportaient avec elles l'exclusion non-seulement des fonctions civiles et militaires, mais encore de toute affaire séculière, en sorte, par exemple, que les coupables n'avaient aucune action devant les tribunaux. La preuve en est claire par les statuts des conciles de Worms, de Mayence sous Arnoul, de Tribur et d'autres encore (2), par les Capitulaires (3) et par le Pénitentiel Romain (4), enfin par les canons que Burchard de Worms et Ives de Chartres ont recueillis dans leurs décrets (5). Mais on peut sur tout cela consulter Morin, qui traite à fond cette matière (6). Supposant donc cette discipline si avérée et observée dans l'Église pendant tant de siècles, voici comme j'argumente : L'Église a le droit incontestable, en vertu du pouvoir des clefs, d'imposer des pénitences publiques aux chrétiens, de quelque condition qu'ils soient, coupables de crimes publics, et d'établir dans son for pénitentiel des peines proportionnées pour l'expiation des crimes

(1) « Pœnitentes abstinere a peccatis pariter et negotiorum secularium tumultibus debent, non ab iis quæ sancta videntur et summa se abstrahere, quæ operantem plus expiant quam commaculando deturpant... Ergo abigenda sunt ab omni sacerdote quæ maculant; exercenda quæ mundant. » Concil. Tolet. XIII, cap. 10.

(2) Concil. Vormatien., cap. 26; Moguntin. sub Arnulpho, cap. 16; Triburien., cap. 5 et 55; Concil. apud Theodonis Villam, etc.

(3) Lib. VI Capitul., cap. 306, et lib. VII, cap. 331.

(4) Pœnitent. Roman., tit. 1, cap. 1, 11, 21, 34, et tit. 2, cap. 7.

(5) Burchard., lib. VI, cap. 5; lib. XII, cap. 21; lib. XVII, cap. 8; Ivo, part. 10, cap. 134; part. 12, cap. 78.

(6) Morinus, *de Sacramento pœnit.*, lib. V, cap. 21, num. 7, 13 et 14.

les plus graves ; or il est également certain et indubitable que depuis le moment où l'Église a permis aux laïques ses enfants de se charger d'emplois civils et d'exercer la puissance temporelle, et où les princes eux-mêmes, renonçant aux erreurs de la gentilité, ont courbé la tête sous le joug de la loi chrétienne et sont devenus membres de l'Église de Jésus-Christ, elle a été en possession, pendant nombre de siècles, de statuer dans ses canons que les pénitences publiques et en général les peines imposées pour les délits les plus graves emporteraient avec elles l'exclusion de toutes les fonctions séculières; donc elle a jugé qu'il appartenait à son pouvoir de déposer ou d'exclure de la participation à la puissance temporelle les laïques soumis à son autorité, en leur infligeant une peine qui entraîne pour eux cette déposition ou cette exclusion; il faut donc dire, pour rebattre encore une fois cette conséquence, ou que les princes chrétiens ne sont pas soumis au for pénitentiel de l'Église, ou que l'Église, depuis le quatrième siècle jusqu'au onzième, a usurpé un droit qui ne lui appartenait pas et qui serait même contraire à la parole de Dieu. Mais si l'auteur de la Défense peut dévorer ces absurdités, il n'y aura rien ensuite qu'il ne puisse accepter pour le soutien de son opinion de fraîche date.

7. Ce serait assurément bien mal juger de l'esprit de l'Église, surtout des premiers siècles, que de penser qu'elle avait établi les pénitences publiques pour remédier aux fautes des simples particuliers, et non aussi à celles des princes et des magistrats, comme si l'honneur mondain de ces derniers pouvait lui être plus cher que le salut de leurs âmes, et que, pour ne pas leur faire perdre cet honneur, incompatible avec l'humiliation qui s'attache à l'état de pénitent, elle pût supprimer pour eux seuls ce remède de la pénitence publique prescrit à tous les autres chrétiens. Si l'on veut bien considérer combien la peine de l'excommunication, que l'Église fulminait contre les contumaces, était plus à craindre encore que la pénitence publique, quelque pénible et même quelque effrayante que fût cette dernière, on pourra comprendre aussi combien il serait insensé de vouloir que l'Église punît de l'excommunication dans les princes les fautes qu'elle faisait expier par la pénitence pu-

blique dans les simples particuliers, puisqu'alors elle aurait été beaucoup plus sévère envers les premiers qu'envers les seconds, en refusant à ceux-là un moyen de réconciliation qu'elle n'accordait à ceux-ci que pour ne pas les séparer tout à fait de sa communion, et qu'elle aurait usé envers les premiers de cette extrême rigueur, qu'elle n'avait coutume d'employer qu'à l'égard de ceux qui, étant retombés dans des crimes atroces pour lesquels ils avaient déjà subi la pénitence publique, ne pouvaient être admis par elle à faire une seconde fois cette pénitence et étaient séparés pour toujours de la communion des fidèles (1).

8. L'auteur de la Défense ne pourra pas dire ici que, quelle que fût la forme de la pénitence publique, cette pénitence n'obligeait que ceux qui voulaient bien s'y soumettre; car il est certain que l'Église faisait l'office de juge à l'égard de ceux qu'elle y obligeait et qu'elle exerçait un pouvoir coactif à leur égard, en les condamnant sur la conviction des crimes dont on les accusait et en les forçant, même malgré eux, à subir la peine établie par les canons. Il est vrai qu'elle traitait plus doucement ou avec moins de rigueur ceux qui faisaient d'eux-mêmes l'aveu des crimes, dont l'atrocité pourtant n'admettait pas une peine moins sévère que la pénitence publique; mais il est vrai aussi que beaucoup de chrétiens coupables se déterminaient à faire cette confession volontaire précisément par la crainte qu'ils avaient que d'autres ne les accusassent, et que, convaincus par leurs accusateurs, ils ne fussent en butte à toute la rigueur dont l'Église avait coutume d'user en pareil cas (2). Il ne reste donc plus qu'à répondre que l'Église traitait les princes autrement que les autres chrétiens dans la punition de leurs délits et qu'elle avait à leur usage une discipline toute particulière, dont il ne reste après tout dans l'antiquité aucune trace. Quoi qu'il en soit, l'Église a toujours cru qu'elle pouvait condamner les princes chrétiens à cette même pénitence publique qui fermait à ceux qui y étaient soumis

(1) Vide Morinum, *de Sacram. pœnit.*, lib. v, cap. 29 et 30.
(2) Vide Morinum, *de Administrat. sacram. pœnit.*, lib. II, cap. 6.

l'accès des dignités séculières; c'est ce qu'on va voir dans le paragraphe suivant.

§ III.

D'APRÈS L'ANCIENNE DISCIPLINE DE L'ÉGLISE, LES PRINCES COUPABLES DE QUELQUE CRIME PUBLIC ÉTAIENT INDIRECTEMENT DÉPOUILLÉS DE LEURS HONNEURS ET DE LEUR PUISSANCE TEMPORELLE; CETTE DISCIPLINE ÉTAIT CONNUE ET PRATIQUÉE EN FRANCE UN PEU AVANT LA MOITIÉ DU NEUVIÈME SIÈCLE.

Sommaire.

1. La déposition de Louis le Débonnaire, procurée par les évêques de France au moyen de la pénitence publique qu'ils imposèrent à ce prince, a été regardée comme injuste par les écrivains de l'époque pour avoir été ordonnée sans sujet et sans égard aux formes judiciaires, mais non comme si c'eût été un acte d'empiétement de la part de l'Église.
2. On prouve par cinq considérations faites sur les actes de cette époque que dans les idées des Français d'alors l'Église avait le pouvoir de déposer ce prince au moyen de la pénitence publique, supposé qu'elle eût des raisons suffisantes pour lui imposer cette pénitence et qu'on eût observé l'ordre judiciaire.
3. On rapporte ici deux réponses de Bossuet sur ce point.
4. On réfute la première en démontrant que la pénitence à laquelle Louis le Débonnaire se soumit dans le concile d'Attigny en gardant ses titres de roi et d'empereur ne fut ni publique ni solennelle, si on la compare à l'ancienne pratique de l'Église; et que pour la pénitence publique il fallait l'imposition des mains sacerdotales, qui indiquait l'entrée du pénitent dans un nouvel état de vie et son renoncement à toute dignité temporelle.
5. On fait voir que la pénitence à laquelle ce même prince fut condamné dans l'assemblée de Compiègne fut publique et solennelle et accompagnée de l'imposition des mains de la part des évêques présents.
6. On réfute l'autre réponse de Bossuet en démontrant que dans l'assemblée de Compiègne, où ce prince fut condamné à la pénitence publique, les évêques ne le regardèrent pas comme déjà réduit à l'état de simple particulier, mais comme un prince simplement dépouillé de fait de ses États, sans qu'il fût pour cela privé de ses droits à l'empire, et que ce fut pour le rendre incapable de posséder le trône qu'ils lui imposèrent la pénitence publique.
7. Il résulte clairement des actes et des monuments de cette époque que la pénitence imposée à Louis par les évêques assemblés à Compiègne fut considérée comme un acte de déposition de ce prince; et c'est ce qui se prouve encore par la conduite du prince lui-même.
8. Réponse à l'objection à laquelle pourrait donner lieu la discipline observée autrefois dans l'imposition de la pénitence; exposé des variations qu'a subies cette discipline lorsque l'Église s'est déterminée à punir de l'excommunication les mêmes fautes qu'elle faisait expier auparavant par la pénitence publique.
9. Pour quelle raison l'Église dans des temps plus reculés n'a pas condamné à la pénitence publique une foule de méchants princes.

1. Un des faits les plus célèbres de l'histoire de France, c'est la déposition de l'empereur Louis le Débonnaire, exécutée par

les évêques réunis en concile à Compiègne l'an 833 sous la présidence d'Ebbon, archevêque de Reims, déposition qui, quoique souverainement injuste et l'œuvre d'hommes pervers ligués contre un prince rempli de piété et de religion, qui ne méritait nullement cet outrage, nous fait voir néanmoins la persuasion où était alors la France du pouvoir qu'a l'Église de déposer les princes en les soumettant aux lois de la pénitence publique. Inutilement donc Bossuet se plaît à exagérer l'injustice de cette déposition et à la charger de noms odieux pour soulever ses lecteurs d'indignation contre les théologiens et les canonistes qui se servent de cet exemple pour prouver le pouvoir indirect de l'Église (1); car ceux qui allèguent ce fait en preuve du pouvoir indirect ne le donnent pas pour un acte juste, mais simplement pour un monument de la persuasion où l'on était que les évêques, c'est-à-dire l'Église, a le droit de condamner les souverains à la pénitence et de les dépouiller indirectement par là de l'empire et de la royauté. Tout le monde sait qu'une sentence peut être injuste pour des raisons diverses, c'est-à-dire ou parce qu'elle est portée sans sujet, ou parce que les formes judiciaires n'ont pas été observées, ou enfin par défaut d'autorité légitime. Or, que la condamnation prononcée contre Louis par les évêques rassemblés à Compiègne ait été injuste comme portée sans sujet et sans qu'on y eût observé les formes voulues, c'est ce qu'admettent de concert tous les écrivains qui en font mention; mais on aura beau chercher dans tous les mémoires ou tous les monuments qui nous restent de cette époque, on n'en trouvera aucun où l'injustice de cette sentence soit attribuée à un défaut de pouvoir dans les évêques qui la portèrent, ou qui témoigne que ces prélats aient usurpé alors une autorité qui ne pouvait leur appartenir : au contraire, tous les mémoires et tous les écrivains de cette époque, tout en réprouvant cette condamnation comme faite sans sujet et sans forme de jugement, supposent dans les évêques le pouvoir de la décréter. Elle leur paraît injuste à deux titres particuliers ; savoir, et parce que ce pieux empereur

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. vi (al. 2), cap. 2.

avait déjà de lui-même fait pénitence des crimes qui lui étaient reprochés et en avait offert à l'Église une satisfaction suffisante, comme l'attestent Éginhard et l'auteur de la Vie de Louis (1); et parce que l'on condamna le prince en son absence et qu'on prétendit l'obliger à déposer ses armes et les marques de sa royauté et à revêtir l'humble habit de pénitent sans avoir fait l'aveu ni avoir été convaincu des crimes qu'on lui imputait (2). Ainsi, comme les lois de l'Église, aussi bien que de la justice séculière, défendent de juger deux fois ou de punir deux fois un seul et même délit, et que ce prince avait déjà satisfait à l'Église pour les fautes mêmes qu'on lui reprochait, en se soumettant volontairement à la pénitence, les évêques n'avaient aucun sujet de le condamner; et de plus, en le condamnant quoique absent et en le forçant de quitter le trône sans l'avoir entendu ni convaincu, ils foulèrent aux pieds toutes les formes de la justice. Joignons à tout cela que, pour colorer cet odieux attentat, les conjurés prêtèrent au prince de nouveaux crimes, comme le prouve la lettre adressée en 867 au pape Nicolas Ier par les Pères du concile de Troyes.

2. Ce sont là les motifs pour lesquels les écrivains de cette époque ont trouvé injuste et inique la déposition de Louis; mais du reste tous ont été persuadés que l'Église avait le pouvoir de l'ordonner ou d'y condamner ce prince, en le forçant par l'imposition de la pénitence publique à quitter le trône, comme toute autre dignité séculière, supposé qu'il y eût donné sujet et qu'on eût observé dans le jugement porté contre lui les formes prescrites par les lois de l'Église : c'est ce que nous allons prouver par les considérations suivantes, que nous tirons des actes mêmes relatifs à cette affaire. Et d'abord il

(1) « Callido, ut sibi visum est, cum aliquibus episcopis utuntur consilio, ut pro his de quibus jam pœnitentiam egerat imperator iterum publica pœnitentia, armis depositis, irrevocabiliter quodam modo satisfacere judicaretur, quum tamen et leges forenses non contra unam culpam semel commissam bis invehant, et nostra lex habeat bis non judicari delictum. » Eginhartus, in Chron., ad ann. 833. Idem asserit auctor Vitæ Ludovici Pii.

(2) « Damnatum absentem et inauditum, neque confitentem, neque convictum, ante corpus sancti Medardi confessoris arma deponere cogunt, pullaque veste indutum, adhibita magna custodia, sub tectum quoddam detrudunt. » Astron., in Vita Ludovici.

est certain que le complot ourdi par Ebbon, archevêque de Reims, et les autres évêques conjurés dans l'assemblée de Compiègne contre leur légitime souverain fut imaginé pour servir les projets ambitieux de Lothaire, fils de Louis, qui s'était brouillé avec son père à l'occasion de Bernard, comte de Toulouse. On accusait Bernard d'avoir eu un mauvais commerce avec l'impératrice Judith, femme de Louis; et la ressemblance des traits et de la physionomie du jeune Charles, dernier des fils de Judith, avec le comte inculpé donnait du poids à cette accusation (1). Le fils aîné de Louis, ayant rompu pour ce sujet avec son père, soit qu'il crût réellement ce qu'on publiait à tort de l'impudicité de Judith et de la simplicité de Louis, soit qu'il fût bien aise d'avoir ce prétexte pour perdre son père et s'établir seul en possession de l'empire qu'il partageait déjà avec lui, commença par mettre de son parti les troupes impériales, en les gagnant par ses promesses ou les effrayant par ses menaces; et, quand une fois il vit le vieil empereur abandonné des siens, il se saisit de sa personne, et l'enferma inhumainement dans une dure prison, au monastère de Saint-Médard de Soissons. Mais, voyant bien que l'énormité de cet attentat n'était pas susceptible d'excuse et le rendait coupable de félonie aux yeux des peuples et même d'une grande partie des évêques et des grands qu'il avait rassemblés à Compiègne, où il avait en même temps fait venir son père, et qui souffraient avec peine qu'on fît subir un aussi inique traitement à leur souverain, il prit le parti de se couvrir du manteau de la religion et à l'ombre d'une vérité admise par la piété des fidèles de donner quelque couleur de justice à l'acte de déposition de son père. Tout cela nous est raconté par les écrivains contemporains et particulièrement par l'auteur de la Vie de Louis (2). Or, si l'on avait cru alors

(1) « Filius Bernardi vulgo credebatur Carolus, et os ejus mire ferebat, natura adulterium maternum prodente. » Odobertus, apud Stephanum Baluzium, in notis ad Agobardum.

(2) « Autumni tempore, kalendis octobris, patrem secum ducens, Compendium venit. In eodem conventu quum multi insimularentur devotionis in patrem, defectionis in filium, quidam verbis simplicibus, quidam juramentis objecta diluerent, miseratio tamen hujusmodi rei, et talis rerum permutatio, exceptis aucto-

que l'Église n'avait pas le pouvoir de condamner ce prince à la pénitence publique et solennelle et de le dépouiller par ce moyen de toute dignité temporelle, c'eût été bien vainement que Lothaire et ses fauteurs auraient eu recours à une telle autorité pour le précipiter du trône ; et, au lieu de cacher par là leur scélératesse, ils n'auraient fait que l'exposer aux yeux et à la censure de tous. Car, s'il leur était facile de supposer des crimes à ce prince innocent, il ne l'était pas de même de supposer à l'Église un pouvoir de le déposer dont personne ne se serait douté jusque-là, et il ne leur eût servi de rien de le faire trouver coupable si l'on avait cru à cette époque qu'aucune puissance n'avait le droit de l'en punir par la déposition. En second lieu, quoique Lothaire, qui se trouvait présent à cette assemblée, se montrât déterminé à perdre son père à tout prix, il n'est pas croyable cependant qu'il fût assez peu jaloux de sa propre royauté pour consentir à ce que le concile usurpât sur son père une autorité que tôt ou tard on pouvait tourner contre lui-même. Et les évêques conjurés, qui savaient que l'humiliation du monarque inspirait à tout le monde non-seulement de la commisération pour lui, mais encore de l'indignation contre eux-mêmes, n'auraient pas eu le front de déclarer, comme ils le firent publiquement, qu'ils avaient fait comprendre à Louis, aux grands du royaume et généralement à tout le peuple qui avait afflué à Compiègne qu'ils étaient obligés de déployer toute la vigueur et toute l'autorité de leur ministère sacerdotal dans la condamnation d'un prince qui, disaient-ils, n'avait fait nul cas de leurs avertissements (1), puisqu'une semblable déclaration n'aurait pu exciter que le blâme et le mépris et n'eût été considérée que comme une criminelle usurpation d'un pouvoir que Jésus-Christ n'avait point accordé à ses Apôtres. En troisième lieu,

ribus, omnes habebat. Unde verentes sceleris conspiratores inauditi ne verba vice retrolapsa ferrentur gesta quæ erant, callido, ut sibi visum est, utuntur consilio, etc. » Astronomus, in Vita Ludovici.

(1) « Et hoc quidem illi (Lothario), sive optimatibus illius, seu omni generalitati populi, quæ undique illuc confluxerat, manifestare juxta injunctum nobis ministerium curavimus, qualis sit vigor, et potestas, sive ministerium sacerdotale, et quali mereatur damnari sententia qui monitis sacerdotalibus obedire noluerit, etc. » Conventus Compendiensis, Labb., Conc. tom. VII, col. 1687.

Agobard, archevêque de Lyon, se trouvait à cette assemblée, et il souscrivit avec les autres à la condamnation de Louis; il a même laissé un mémoire signé de lui contenant tout le détail de l'affaire et la forme même qu'on employa pour prononcer la déposition du prince en le soumettant à la pénitence publique (1); et quoique, circonvenu par les artifices d'Ebbon, il ait pu se tromper sur la question du fait par rapport aux nouveaux délits qu'on imputa faussement à Louis, il n'est pas croyable cependant que cet homme, le plus docte et le plus érudit de cette époque et qui était également recommandable par sa piété, se soit trompé ou ait voulu se tromper sur la question du droit, en usurpant avec ses collègues un pouvoir qui ne leur appartenait pas. Or, ce prélat, comme pour perpétuer à jamais le souvenir de son action, a rapporté dans son mémoire jusqu'aux termes dont il s'est servi pour le jugement et la déposition du prince (2). En quatrième lieu, les Pères du concile de Troyes de l'an 867, dans la lettre qu'ils écrivirent au pape Nicolas I[er] au sujet d'Ebbon et des ordinations faites par ce prélat depuis qu'il eut été déposé, venant à rappeler la conspiration des fils de Louis contre leur père, s'exprimèrent ainsi : « Pour faire croire au peuple qu'il avait été juste« ment détrôné, ils imaginèrent contre lui de faux crimes, « qui leur servirent de prétexte pour le faire condamner par « quelques évêques, dont on dit qu'Ebbon était le chef, à la « pénitence publique et à l'interdiction de l'Église (3). » Les Pères de ce concile rejettent donc toute l'injustice de la déposition de Louis non sur le manque de pouvoir dans les évêques qui le condamnèrent, mais sur la non-culpabilité du prince qui subit leur sentence; et ils pensaient que pour réussir à

(1) Libellus seu charta Agobardi, apud Labbe, Conc. tom. VII, col. 1691, edit. Paris.

(2) « His gestis ego Agobardus indignus episcopus interfui, et melioribus consentiens judicavi, et manu propria signans subscripsi. » Libellus Agobardi, loc. cit.

(3) « Et ut populo credibile posset fieri quod merito fuerat a regno expulsus, in eum quædam crimina conficta fuerunt, quibus prætextu publicæ pœnitentiæ ab Ecclesiæ limitibus eum excludi quorumdam episcoporum judicio, Ebbone, ut dicebatur, hoc præcipue satagente, obtinuerunt. » Synodus Tricassina, epist. synodic. ad Nicolaum I; Labbe, Conc. t. VIII, col. 871.

faire croire au peuple qu'il avait été justement détrôné il avait été nécessaire non pas de supposer dans ces évêques le pouvoir de le condamner à la pénitence publique, mais de lui supposer des fautes qui méritassent cette condamnation. Ou bien peut-être ce concile croyait-il aussi cette déposition injuste pour manque de pouvoir non dans l'Église elle-même, mais dans les évêques qui se trouvaient à Compiègne, attendu que l'autorité du pape était nécessaire pour déposer un roi ou un empereur. Voici les termes dont se sert le concile de Troyes : « Dieu permit dans la profondeur de ses jugements « et l'esprit infernal fit en sorte que les propres fils de l'empe- « reur Louis le Débonnaire de vénérable mémoire expulsas- « sent leur père du trône impérial par l'effet des intrigues « de gens malintentionnés et sans le consentement du pape « Grégoire (1). » Il est donc évident que ce concile reproche à Lothaire d'avoir fait détrôner son père par la faction des évêques rassemblés à Compiègne sans en avoir obtenu le consentement du pontife romain ; mais si ce consentement n'avait pas été jugé être l'exercice d'un pouvoir légitime dans cette circonstance, le concile ne l'aurait pas regardé comme nécessaire, et Lothaire n'aurait pas mérité en ce cas ses reproches pour avoir fait déposer son père sans l'accomplissement de cette formalité, puisque, quand même il l'eût remplie, son action n'en aurait pas moins été illégale et un acte d'usurpation pour défaut de pouvoir. Enfin, aucun de tous ceux qui, après que Louis eut été rétabli sur le trône, blâmèrent sa déposition faite à l'assemblée de Compiègne n'accusa les évêques d'avoir commis une usurpation de pouvoir, mais uniquement d'avoir porté un jugement injuste et contre toutes les formes voulues; et Ebbon lui-même, convaincu par la voix publique de sa scélératesse et forcé d'en faire l'aveu, ne dit jamais qu'il se fût arrogé un pouvoir qui ne lui appartenait pas, mais seulement que l'empereur avait été injustement déposé, et que tout ce

(1) « Justo Deo judice permittente, et invidia diaboli operante, olim recolendæ memoriæ Ludovici Pii Augusti filii factione malivolorum hominum, sine consensu papæ Gregorii... patrem imperio pepulerunt. » Epist. synodica concil. Tricass. ad Nicolaum I, loc. cit.

qui s'était fait contre lui avait été entrepris iniquement et contre toutes les lois de l'équité (1), comme l'attestent les Annales de Saint-Bertin; et dans un écrit signé de sa main et publié par lui-même en vertu de son autorité archiépiscopale il protesta que tout ce qu'on avait fait d'outrageux contre ce prince, en le déshonorant et le dépossédant de l'empire, n'avait été fait ni selon les règles ni selon la justice, comme l'atteste encore le concile de Troyes (2). Et certes, si l'on avait pensé à cette époque que l'Église n'avait pas le pouvoir de condamner Louis à la pénitence publique et par suite au renoncement à toute dignité séculière, il eût été superflu, pour démontrer l'injustice et l'iniquité de cette condamnation, de se rejeter sur l'irrégularité des procédures intentées à cet empereur et sur l'injustice des accusations portées contre lui; mais il eût suffi de dire en un seul mot que cette assemblée d'évêques n'avait pas le pouvoir de le condamner et qu'elle usurpait indignement une autorité que l'Église ne saurait avoir sur les princes; ce que n'a jamais dit aucun écrivain de cette même époque.

3. Quoique Bossuet sentît bien la force de cet argument, il affecte dans son ouvrage de le mépriser, et prétend l'anéantir par une double réponse. La première de ces réponses, c'est que, quelque vertu qu'on prétende attribuer à la pénitence publique que les évêques de ce temps-là crurent pouvoir imposer à l'empereur Louis en lui faisant quitter sa ceinture militaire, pour qu'après cet acte il ne lui fût plus permis de retourner à la milice séculière, comme on le lit dans les actes de l'assemblée de Compiègne, cela n'a rien de commun avec ce qui regarde les rois ni avec la question de les déposer de la royauté; et

(1) « Sed et Ebbo, Remorum pridem archiepiscopus, qui ejusdem factionis velut signifer fuerat, conscenso eminentiori loco in eadem ecclesia, eumdem Augustum injuste depositum, et omnia quæ adversus eum patrata fuerant inique et contra totius tramitem æquitatis fuisse machinata. » Annal. Bertiniani, ad annum 835.

(2) « Ebbo libellum manu sua auctoritate archiepiscopali subscriptum edidit, in quo professus fuit quidquid in ipsius imperatoris de honoratione atque regni privatione contumeliose gestum fuerat nec canonice nec juste factum fuisse. » Epist. synodic. Concil. Tricass., loc. cit.

il cherche à le prouver par ce qui s'était passé longtemps avant, c'est-à-dire en 822, au concile d'Attigny, où, dit-il, Louis avait déjà reçu des évêques français la pénitence publique, comme l'attestent et l'auteur de sa Vie, et Agobard, et d'autres écrivains contemporains. Or dans ce concile d'Attigny, où tout se passa avec ordre et calme, les évêques ne songèrent pas même à ôter l'empire à ce prince sous le prétexte de la pénitence qu'ils lui imposèrent et de la ceinture militaire qu'ils lui firent quitter : donc, quelle qu'ait été la pénitence imposée au même prince dans l'assemblée de Compiègne, où par le plus sanglant outrage on ne garda aucune forme de jugement, elle ne pouvait entraîner avec elle le renoncement au trône, avec lequel l'action de quitter la ceinture militaire ne pouvait avoir de rapport. L'autre réponse, c'est que tous les actes de l'assemblée de Compiègne contre Louis se passèrent dans un moment où Louis était déjà déposé et dépouillé de sa double dignité impériale et royale, et que par conséquent ils ne font rien à la présente question. C'est ce qu'il se flatte de démontrer par les actes mêmes, où nous lisons que cette assemblée se tint sous l'empire de Lothaire, de sorte qu'on n'y considéra Louis que comme simple particulier, puisqu'on y dit même expressément que, Louis étant d'avance dépouillé de son pouvoir, il ne lui restait plus qu'à sauver son âme par le moyen de la pénitence. Aussi n'y voyons-nous pas qu'il ait déposé soit la couronne, soit le manteau de pourpre comme s'il eût encore été roi, mais seulement qu'il déposa comme soldat les armes qu'il portait encore, et qu'on l'obligea de quitter la ceinture militaire (1).

4. Bossuet, croyons-nous, n'aurait pas mis tant de confiance dans sa première réponse s'il avait fait attention à la différence considérable qui se trouve entre la pénitence privée à laquelle Louis se soumit volontairement en 822 dans l'assemblée d'Attigny et la pénitence publique et solennelle qui lui fut imposée en 833 à celle de Compiègne. La première n'était certainement pas une pénitence publique, telle qu'on l'enten-

(1) Bossuet, t. I, part. 2, lib. VI (al. 2), cap. 21.

dait alors dans l'Église ou suivant la forme prescrite par les canons pour les pénitents convaincus de graves délits; mais ce n'était au fond qu'un témoignage public que le prince donnait à toute l'assemblée des évêques de son repentir pour beaucoup d'excès qu'il avait commis et en particulier pour la cruauté qu'il avait exercée contre son neveu Bernard, à qui il avait crevé les yeux et fait perdre la vie; pour la violence dont il avait usé envers ses jeunes frères, qu'il avait forcés, malgré eux, à se faire moines, et pour d'autres injustices encore, ainsi que pour la négligence dont il s'était rendu coupable dans le gouvernement de ses États. Il fit publiquement l'aveu de tous ces désordres, et prit conseil des évêques pour les réparer, en se réconciliant avec ses frères, en distribuant d'abondantes aumônes et en réformant tous les abus qui avaient pris racine dans ses États, soit sous son règne, soit même sous celui de son père. Voilà tout ce que nous apprennent les écrivains contemporains de la pénitence que fit le prince dans l'assemblée de Compiègne (1); et l'auteur de sa Vie, cité par Bossuet, après avoir dit que ce prince imita la conduite de Théodose le Grand, à qui saint Ambroise interdit, il est vrai, l'entrée de l'église, mais sans le soumettre pour cela à la pénitence publique, et dont nous lisons seulement qu'il répara sa faute au moyen de la loi qu'il fit publier à la persuasion de ce saint, ajoute que, d'après le conseil des évêques, il travailla à expier ses crimes par d'abondantes aumônes, par des œuvres de piété et par la réforme des abus que lui et son père avaient laissés se glisser dans l'administration du gouvernement (2).

(1) « Dominus imperator, consilio cum episcopis et optimatibus suis habito, fratribus suis, quos invitos tonderi jussit, reconciliatus est, et tam de hoc facto quam et de iis quæ erga Bernardum, filium fratris sui Pipini, necnon et iis quæ circa Adelvardum abbatem et fratrem ejus Wallachum gesta sunt publicam confessionem fecit, et pœnitentiam egit : quod tamen in eo conventu, quem eodem anno, mense augusti, Attiniaci habuit, in præsentia totius populi sui peregit, in quo quidquid similium rerum vel a se vel a patre factum invenire potuit summa devotione emendavit. » Annal. Laurhesamenses, ad annum 822. « Magno dolore flevit multo tempore, et confessionem dedit coram omnibus episcopis suis, et judicio eorum pœnitentiam suscepit propter hoc tantum, quia non prohibuit consiliarios suos crudelitatem agere. Ob hanc causam multa dedit pauperibus propter purgationem animæ suæ. » Theganus, cap. 23.

(2) « Et corrigens si quid talium vel a se vel a patre suo gestum reperire

Toute la pénitence à laquelle se soumit Louis dans l'assemblée d'Attigny d'après le conseil des évêques consista donc pour lui à se réconcilier avec ses frères, à faire d'abondantes aumônes, à se recommander aux prières des personnes d'une sainteté éminente et à remédier aux désordres survenus dans son royaume soit par sa propre négligence, soit par les défauts de l'administration de son père. Or, dire que toutes ces sortes de démarches constituent la pénitence publique et solennelle, telle qu'elle était établie par les lois ecclésiastiques et prescrite par les canons, ce serait faire preuve d'une ignorance complète de la discipline de l'Église en ce qui concerne la pénitence. Il est vrai cependant que ces œuvres satisfactoires accomplies par Louis suffisaient pour qu'il ne pût être ni accusé ni surtout condamné dans l'assemblée de Compiègne pour les mêmes crimes, puisqu'ayant satisfait par là à l'Église celle-ci n'avait plus le droit d'exiger de lui une nouvelle expiation. Aussi la condamnation que cette assemblée prononça contre ce prince fut-elle très-injuste encore sous ce rapport, quoique à ces premiers crimes dont il avait fait pénitence au concile d'Attigny le parti des conjurés eût pris soin d'ajouter beaucoup d'autres imputations, mais toutes fausses et vraiment frivoles, comme le prouve très-bien le P. Lecointe dans l'examen qu'il fait des chefs de l'accusation intentée au prince par l'assemblée de Compiègne (1). Au surplus, nous ne lisons dans aucun auteur, pas plus que nous ne trouvons dans les actes contemporains, que Louis ait revêtu l'habit de pénitent au concile d'Attigny, qu'on lui ait coupé alors les cheveux, qu'on lui ait fait quitter ses armes, et, ce qui serait encore plus caractéristique, que les évêques lui aient à cette occasion imposé les mains pour la pénitence, cérémonie essentielle d'après les lois de l'ancienne discipline pour constituer la pénitence publique prescrite par les canons, laquelle, étant comme une profession de vie nouvelle par le renoncement à tous les honneurs du monde qui

alicubi potuit, etiam plurimarum eleemosynarum largitione, sed et servorum Christi orationum instantia et propria satisfactione divinitatem sibi placare curabat. » Astronomus, in Vita Ludovici.

(1) Lecointe, *Hist. eccles. franc.*, tom. VII, ad annum 833.

en était inséparable, avait besoin d'un rite particulier tel que l'était l'imposition solennelle des mains. Cette cérémonie de l'imposition des mains sacerdotales, qui constituait la forme de la pénitence publique, remonte à la plus haute antiquité; et nous en trouvons d'illustres témoignages, entre une infinité d'autres, dans saint Cyprien en plus d'un endroit de ses lettres (1), comme nous la trouvons aussi ordonnée par le concile d'Agde de l'an 506 comme chose universellement établie dans l'Église (2). C'était si bien la persuasion des anciens que ceux qui recevaient l'imposition des mains pour la pénitence étaient exclus à perpétuité et dégradés de leurs dignités, que Donat, évêque des Cases-Noires en Numidie, funeste auteur du schisme des donatistes, ayant imposé les mains pour la pénitence à beaucoup d'évêques d'Afrique, les rendit incapables par là de garder leurs siéges, comme l'atteste, saint Optat, évêque de Milève (3); et ce fut là une des raisons pour lesquelles il fut condamné dans le concile tenu à Rome l'an 313 par le pape Melchiade : car, même en supposant que cette imposition des mains sur les évêques pouvait être valide, elle n'en n'était pas moins illicite et contraire à la tradition venue des Apôtres, qui, comme l'atteste saint Léon le Grand (4), ne permettait pas, par respect pour l'ordre sacerdotal, d'imposer les mains pour la pénitence à quelqu'un revêtu du sacerdoce, quand même il serait tombé dans l'idolâtrie et aurait mérité la déposition. L'imposition des mains pour la pénitence ne se faisait donc qu'aux laïques, et jamais aux clercs, lors même que, pour quelque faute grave dont on les aurait convaincus

(1) D. Cyprianus, epist. 11, edit. Pamelii, nunc 15, edit. Bremon. per Joann. Cestriens., et epist. 10 juxta Pamelium, nunc 16 juxta Cestrien., et epist. 17, Cestriens., alias 12, Pamel.

(2) « Pœnitentes, tempore quo pœnitentiam petunt, impositionem manuum et cilicium super caput a sacerdote, sicut ubique constitutum est, consequantur. » Concil. Agathense, can. 15.

(3) S. Optat. Milev., lib. I et II contra Parmenian. Vide Observationes Gabr. Albaspinei in Optat., Observ. 5.

(4) « Alienum est a consuetudine ecclesiastica ut qui in presbyterali honore aut diaconi gradu fuerint consecrati pro crimine aliquo suo per manus impositionem remedium accipiant pœnitendi, quod procul dubio ex apostolica traditione descendit. » S. Leo, epist. 90 juxta veter. ordinem.

d'être coupables, on aurait été obligé de les éloigner du ministère et de les déposer de leurs charges, comme cela peut encore se prouver par le cinquième concile de Carthage (1), dont le décret, adopté par les Capitulaires (2) et rapporté par Burchard et par Ives de Chartres (3), nous porte à conclure que cette discipline continua d'être observée jusqu'au neuvième siècle et aux deux suivants. La coutume de l'Église était donc autrefois de soumettre les laïques à la pénitence par l'imposition des mains pour les mêmes crimes qui attiraient aux clercs la peine de la déposition de leurs fonctions sacrées et de la dégradation de leur rang, et c'est aussi ce qu'a prouvé au long le P. Morin (4).

5. Or, que la pénitence imposée à l'empereur Louis le Débonnaire par les évêques réunis à Compiègne ait été publique et solennelle avec l'imposition des mains sacerdotales, c'est ce que nous attestent les actes mêmes de cette assemblée, où il est dit que Louis, ayant fait l'aveu de ses crimes et remis entre les mains des évêques l'écrit qui en contenait le détail, déposa sa ceinture militaire, et, se dépouillant des habits du siècle, prit l'habit de pénitent par l'imposition des mains des évêques (5). La même chose nous est racontée par Agobard dans le mémoire que ce prélat nous a laissé de ce fait : il dit qu'avant que Louis reçût l'imposition des mains pour la pénitence on lui notifia la loi et l'ordre de la pénitence publique, et qu'alors, ayant déposé ses armes et quitté ses vêtements ordinaires, il prit l'habit de pénitent, et reçut la pénitence publique par la bénédiction des mains épiscopales (6). Ces

(1) « Confirmatum est ut si quando presbyteri vel diaconi in aliqua graviori culpa convicti fuerint, qua eos a ministerio necesse fuerit removeri, non eis manus, tanquam pœnitentibus vel tanquam fidelibus laicis imponantur. » Concil. Carthag. V, can. XI.

(2) Lib. v Capitul., cap. 66.

(3) Burchard., lib. IX, cap. 72; Ivo, part. 15, cap. 66.

(4) Morinus, *de Disciplina eccles. in admin. sacram. pœnitentiæ*, lib. V, cap. 4.

(5) « Post criminum confessionem chartulam suorum reatuum et confessionis ob futuram memoriam sacerdotibus Ludovicus tradidit, quam ipsi super altare posuerunt, ac deinde cingulum militiæ deposuit, et super altare collocavit, et, habitu seculi se exuens, habitum pœnitentis per impositionem manuum episcoporum suscepit. » Acta conventus Compendiensis, loc. cit.

(6) « Innotescitur ei lex et ordo publicæ pœnitentiæ... depositis armis manu

évêques connaissaient bien là-dessus, malgré l'abus qu'ils en faisaient, les lois de l'Église et les effets que devait produire la pénitence publique; aussi, faisant allusion au renoncement à tous les honneurs du siècle que cette pénitence emportait avec elle, ils prirent bien soin d'ajouter, comme conséquence qui s'ensuivait nécessairement d'après l'ancienne discipline, *qu'après une pénitence si solennelle il n'était plus permis de retourner à la milice du siècle* (1) : expressions que Bossuet entend fort mal à propos de l'interdiction du service militaire; car quiconque a la moindre teinture de la science ecclésiastique sait que dans le style des canons qui traitent de la pénitence publique on doit entendre par cette interdiction de la milice du siècle celle de toutes charges, tant civiles que militaires, et de toute dignité séculière, imposée aux pénitents, qui, s'étant une fois mis au service de Dieu en embrassant l'humilité de la pénitence, ne doivent plus s'embarrasser dans les affaires du siècle, suivant cette parole de l'Apôtre : *Quiconque est enrôlé au service de Dieu ne s'embarrasse point dans les affaires du siècle* (II *Tim.* 2, 4). Ainsi donc, les lois ecclésiastiques interdisant aux pénitents publics toute relation avec le siècle, elles leur interdisaient à bien plus forte raison l'exercice de la royauté, comme étant beaucoup plus incompatible avec l'humilité de leur état que la simple profession des armes. Et c'est ce que pensaient les évêques et les princes de Germanie jusqu'à la fin du onzième siècle, puisque dans le rapport qu'ils firent au saint-siége des crimes de Henri IV ils disaient, comme le rapporte Lambert, écrivain fort habile et fort exact de ces temps-là, que les crimes de ce prince étaient d'une telle nature et d'une telle énormité que, s'il était jugé suivant la rigueur des lois ecclésiastiques, il devrait renoncer et au mariage, et au service militaire, et à tout commerce avec le siècle, et bien plus encore à sa royauté (2).

propria... suscepit mente compuncta pœnitentiam publicam per manuum episcopalium benedictionem, sicque deposito habitu pristino et assumpto habitu pœnitentis, etc. » Libellus Agobardi, loc. cit.

(1) « Ut post tantam talemque pœnitentiam nemo ultra ad militiam secularem redeat. » Act. conv. Compend.

(2) « Quæ si secundum ecclesiasticas leges judicarentur, et conjugium, et mi-

Par là nous voyons encore combien Bossuet se montre injuste envers Grégoire VII, qu'il blâme d'avoir dépouillé de la royauté ce même prince, puisqu'il ne faisait autre chose en cela que lui appliquer les règles de l'ancienne discipline, qui avait continué d'être en vigueur jusqu'à cette époque. Mais pour revenir à notre sujet, on voit clairement par ce qui a été dit jusqu'ici que la pénitence imposée à Louis dans l'assemblée de Compiègne était toute différente de celle qu'il avait volontairement embrassée à Attigny, et que cette dernière ne fut ni publique, ni solennelle, ni canonique, comme l'était celle-là, et qu'ainsi la première réponse donnée par l'auteur de la Défense est destituée de fondement.

6. La seconde n'est pas plus fondée; car de ce que Lothaire est nommé dans les actes de Compiègne avec le titre d'empereur il ne s'ensuit nullement que Louis fût considéré par ces prélats comme n'étant déjà plus qu'un simple particulier et comme déposé du trône depuis longtemps, puisque nous voyons dans l'histoire qu'il y avait déjà dix-huit ans, c'est-à-dire depuis l'an 818, que Lothaire avait été associé par son père à l'empire et déclaré Auguste conjointement avec lui, comme en font foi les anciens annalistes de France et l'auteur de la vie de Louis (1). Lothaire étant donc depuis longtemps empereur et présidant seul à l'assemblée de Compiègne, où Louis devait faire la partie d'accusé, l'indication de l'empire de Lothaire objectée aux actes de cette assemblée ne prouve nullement que ce prince y ait été reconnu comme seul empereur, ou que son père fût déjà déposé; mais tout ce que cela prouve, c'est que Lothaire présidait seul à cette assemblée. Ensuite il est faux que Louis n'ait jamais été appelé empereur

litiæ cingulum, et omnem prorsus seculi usum, quanto magis regnum abdicare censeretur. » Lambertus Schafnab., ad annum 1073.

(1) « Unde reversus (Ludovicus), generalem populi sui conventum Aquisgrani more solito habuit, in quo filium suum primogenitum Hlotarium coronavit, atque imperii sui socium sibi constituit. » Annal. Lauresham., ad ann. 817. — Post hec jam dictus imperator Hlotarium, qui erat major natu, imperatorem elegit, ac per coronam auream tradidit ei imperium, populis acclamantibus et dicentibus : Vivat imperator Hlotharius! » Chronic. Mossiac., ad ann. 817. « Filium suum primogenitum Lotharium imperatorem appellari et esse voluit. » Astron., in Vita Ludovici.

dans cette assemblée, comme le prétend l'auteur de la Défense pour inférer de là que ce prince n'y était plus regardé et traité que comme simple particulier : car, s'il est vrai qu'on l'y traite d'homme vénérable, on l'y qualifie aussi d'empereur, puisque nous lisons dans ces actes : *De la manière que ce royaume a été donné à gouverner à l'empereur Louis par l'autorité de Dieu* (1). Il y est de plus nommé *prince* (2) de même que Lothaire (3). Peu importe après cela qu'Agobard ait écrit dans son mémoire que les actes du concile de Compiègne furent dirigés *contre l'inutilité de Louis*, *jadis vénérable empereur* (4), puisqu'on sait que ce mémoire ne fut dressé par Agobard qu'à la suite de la tenue de cette assemblée, et par conséquent depuis que Louis y eut été déposé. Pourtant, comme ces actes se trouvent datés de l'an premier de l'empire de Lothaire, et que suivant Agobard ils se passèrent dans le quatrième mois de l'an premier de l'empire de ce même prince, il paraîtrait plutôt que Lothaire voulut commencer une nouvelle ère de son empire à partir du moment de la déposition de son père, et que cette déposition avait eu lieu quatre mois avant la tenue de l'assemblée et par conséquent avant que Louis y parût pour n'être plus considéré que comme simple particulier ; ce qui se confirme par les actes mêmes, où il est dit que, ce prince étant d'avance privé de son pouvoir, il ne lui restait plus qu'à ne pas perdre son âme, c'est-à-dire à embrasser la pénitence qui lui fut imposée. On pourrait donc inférer de là que cette pénitence n'avait nul rapport avec la déposition de l'empire. Mais cet argument, dont s'applaudit si fort l'auteur de la Défense, bien loin de renverser notre sentiment, ne sert qu'à le confirmer ; car il est vrai que Lothaire, quelques mois avant que se tînt l'assemblée de Compiègne, avait, grâce à la trahison des grands du royaume et à la félonie des troupes de Louis, dépouillé ce prince de l'empire ou,

(1) « Qualiter regnum istud... domino Ludovico imperatori a Deo ad regendum commissum. » Act. conv. Compend.

(2) « Quia idem princeps, etc. » Act. cit.

(3) « Ut per licentiam memorati principis Lothari. » Act. cit.

(4) « Præsidente serenissimo et gloriosissimo Lothario imperatore adversus ignaviam domini Ludovici venerandi quondam imperatoris. » Libell. Agobard., loc. cit.

pour mieux dire, des moyens d'exercer son autorité impériale, en l'enfermant, comme il le fit, dans le monastère de Saint-Médard; mais, comme il vit que cette atroce violence, qui n'avait d'autre valeur que celle du fait, n'enlevait à son père rien de ses droits, craignant en outre que les peuples indignés de l'injustice commise envers leur souverain ne l'obligeassent à le replacer sur le trône, il songea à mettre en œuvre un moyen à l'aide duquel il pourrait persuader sans aucune peine au peuple que son père avait perdu son droit à la couronne et qu'il s'était rendu à jamais incapable de régner. Tel fut le dessein des conspirateurs, comme l'indique assez clairement, ainsi que nous l'avons vu plus haut (n. 2), l'auteur de la Vie de Louis; et pour pouvoir ensuite persuader aux peuples que Louis avait été justement rendu incapable de l'empire dans cette assemblée par l'imposition de la pénitence publique, avec laquelle était incompatible l'exercice de la royauté, il leur fallut supposer et inventer des crimes dans ce prince innocent, comme le déclarent les Pères du concile de Troyes dans leur lettre au pape Nicolas Ier. Les évêques de l'assemblée de Compiègne considérèrent, nous n'en doutons pas, l'infortuné monarque comme dépouillé de fait de sa dignité impériale par les princes ses fils; mais, comme ils savaient bien que ceux-ci n'avaient pu le dépouiller de son droit, ils cherchèrent habilement à l'en dépouiller eux-mêmes en se servant du prétexte de la religion pour le rendre à jamais inhabile à occuper le trône; et ce ne fut pas sans un astucieux dessein qu'ils conclurent leur décret par ces paroles : « Qu'après une pénitence aussi solennelle (telle que celle qu'ils avaient imposée à Louis) personne ne soit assez téméraire pour retourner à la milice du siècle, » c'est-à-dire pour s'occuper encore des affaires de ce monde.

7. De là vient que le décret de l'assemblée de Compiègne fut considéré par tous les écrivains de cette époque comme une sentence de dégradation portée contre ce prince, et que les actes de cette assemblée en présentent même le titre dans les anciens manuscrits (1). Et dans un diplôme de ce même prince,

(1) « Exauctoratio Ludovici Pii episcoporum nomine publicata. » Apud Baronium et in conciliorum libris.

postérieur à son rétablissement sur le trône et rapporté par Chifflet, il est dit que dans une assemblée que tint ce monarque de tous les évêques et de tous les abbés de son empire on discuta avec beaucoup de chaleur, entre autres règlements de la discipline ecclésiastique, le fait de l'injuste déposition du religieux empereur, effectuée quelques années avant par les perfides menées d'hommes malveillants et ennemis de Dieu, qui avaient prétendu le dépouiller de ses droits à l'héritage paternel en lui enlevant la dignité et le titre de roi (1). Mais pour quelle raison la déposition de Louis pouvait-elle être discutée comme un point de la discipline ecclésiastique, sinon parce qu'elle était considérée comme l'ouvrage des évêques et comme une application abusive de la discipline pratiquée dans l'imposition des pénitences publiques? C'est ce qui se confirme encore par ce qu'écrivirent à Nicolas Ier, ainsi que nous en avons déjà fait la remarque, les Pères du concile de Troyes, que pour pouvoir persuader au peuple que ce prince avait été justement déposé on lui avait supposé des crimes qui autorisassent les évêques, sous le prétexte des règles de la pénitence publique, à le séparer du reste des fidèles. C'est donc contredire ouvertement le sentiment universel de ces temps-là que de prétendre que les actes de l'assemblée de Compiègne n'avaient nul rapport à la déposition de Louis, et que ce prince y fut considéré comme n'étant plus qu'un simple particulier, qu'un simple soldat à qui il ne leur restait plus à enlever que l'usage de ses armes. Théganus lui-même, cet auteur allégué par Bossuet, en reprochant à Ebbon de s'être révolté contre son seigneur et d'avoir foulé aux pieds le précepte de l'Apôtre qui commande le respect, l'obéissance et la soumission envers les rois, nous fournit une preuve de plus que ce prélat ambitieux et les autres évêques conjurés avec lui ne traitèrent pas ce prince comme simple particulier ou comme déjà déposé du trône, mais que ce furent eux-mêmes qui le dépouil-

(1) « Inter cætera ecclesiasticæ instituta disciplinæ summopere ventilatum est quod annis prioribus idem religiosissimus imperator malivolorum Deoque adversantium tergiversatione immerito depositus paterno hæreditarioque regno, et honore, et regio nomine fuerat. » Diploma Ludovici Pii dat. anno imperii ejus XXII, indict. 13, apud Chiffletium, in histor. Trenorchiensi.

lèrent et de la royauté et de la dignité impériale, puisqu'autrement toutes les invectives de cet auteur contre le prélat rebelle n'auraient eu aucun objet. Joignez à tout cela que, le peuple et l'armée étant revenus à de meilleurs sentiments à l'égard du prince si outrageusement déposé par l'assemblée de Compiègne, Louis cependant non-seulement voulut que les évêques le réconciliassent à l'Église et le ceignissent de nouveau de ses armes, comme le rapporte l'auteur de sa Vie (1), mais il tint encore à recevoir de leurs mains la couronne et les autres insignes de la dignité impériale, comme nous le lisons dans les annales de Saint-Bertin (2). Si donc Louis demanda que les évêques le ceignissent de nouveau de ses armes, pour défaire par là ce qu'ils avaient fait mal à propos, comme le dit Bossuet lui-même (3), il faut donc dire aussi que, puisqu'il leur demanda de même de lui remettre la couronne sur la tête, c'était afin qu'ils défissent ce qu'ils avaient encore fait de mal en cela. Mais, si ce n'eût pas été eux qui l'avaient privé de sa couronne, ils n'auraient pas eu besoin de le couronner de nouveau pour défaire ce qu'ils avaient fait mal à propos. Il est donc clair pour quiconque voudra tirer la conséquence du raisonnement de Bossuet que les évêques assemblés à Compiègne ne considérèrent pas Louis comme un simple soldat qu'ils n'avaient plus qu'à dépouiller de ses armes, mais comme un souverain qu'ils avaient à dépouiller de sa couronne.

8. Après avoir réfuté les réponses de Bossuet et fait voir la persuasion où l'on était en France, au neuvième siècle, que l'Église pouvait déposer indirectement les princes au moyen de la pénitence publique, supposé toutefois qu'il y eût sujet de leur imposer cette pénitence et qu'on y observât l'ordre judiciaire, il nous reste à résoudre une difficulté qui semble renverser l'état

(1) « Episcopali ministerio voluit reconciliari, per manus episcoporum armis accingi consensit. » Auctor Vitæ Ludov.

(2) « Coronam insigne imperii a sacrosancto altari sublevatam! sacri ac reverendi antistites ejus capiti cum maximo omnium gaudio propriis manibus restituerunt. » Annal. Bertiniani, ad ann. 835.

(3) « Quod autem Ludovicus, ut auctor vitæ prodit, per episcoporum manus armis accingi consensit, factum ut ipsi dissolverent quod male fecerant. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. 2), cap. 21.

de la question telle que je l'ai posée; car, si l'on admet que la pénitence publique était un moyen indirect de déposer les princes, il faudra dire que l'Église a le pouvoir de les déposer indirectement non-seulement pour cause de religion, mais encore pour tout autre crime grave qui pourrait mériter la pénitence publique. Puis donc que j'ai restreint ce pouvoir de l'Église aux seules causes de religion, je ne puis pas alléguer en preuve de mon sentiment cette discipline pénitentielle de l'Église d'autrefois, puisque cette discipline s'étendait à d'autres crimes graves, dès là qu'ils étaient publics. A cette objection je pourrais répondre sans doute, comme je l'ai fait déjà dans d'autres cas semblables, qu'en prenant la défense du pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des souverains dans les causes où la foi se trouve intéressée je ne prétends pas pour cela réprouver l'opinion de ceux qui en font l'application à d'autres causes encore, et qu'ainsi il n'est pas raisonnable de m'objecter que je prouve trop et que par conséquent je ne prouve rien en dépassant mon but, puisque, au contraire, mon sentiment n'en est que mieux confirmé : car, si l'Église a le pouvoir de déposer indirectement pour les autres crimes les princes soumis à son autorité, elle doit l'avoir à plus forte raison pour le crime le plus grave de tous, qui est l'apostasie et la révolte contre l'Église. Mais, si l'on refuse de se contenter de cette réponse, je pourrai dire de plus que, la discipline de l'Église ayant varié et la forme si ancienne des pénitences publiques ayant disparu, les mêmes crimes qu'elle punissait autrefois ainsi, elle les réprime maintenant par les censures. Ainsi, lorsqu'aujourd'hui les princes viennent à tomber dans des désordres publics, comme l'usage des pénitences publiques ne subsiste plus, l'Église porte contre eux des censures, et elle ne les déclare plus déposés que dans les cas où, ne faisant nul cas de l'excommunication, ils se révolteraient contre elle et forceraient leurs sujets à partager leur révolte. Si donc on considère bien les choses, on trouvera que l'Église était bien plus sévère dans les temps anciens à l'égard des souverains coupables qu'elle ne l'est aujourd'hui, puisqu'alors elle pouvait, à l'occasion de quelque espèce que ce fût de crimes énor-

mes, les dépouiller indirectement de leur pouvoir temporel en les condamnant à la pénitence publique, tandis qu'aujourd'hui elle ne le fait que pour les crimes directement opposés à la religion et dans les cas seulement où, méprisant les avertissements et les censures du pasteur suprême, ils s'obstineraient dans l'infidélité envers Dieu et voudraient forcer les peuples à se séparer de l'Église catholique ou à manquer à l'obéissance qu'ils lui doivent. Il est vrai cependant que, si l'on veut entrer mieux dans l'esprit et l'intention de l'Église, l'excommunication devra paraître une peine beaucoup plus grave que la pénitence publique, puisque celle-ci était pour les pécheurs un moyen de se réconcilier à l'Église, au lieu que celle-là les séparait de sa paix et de sa communion, malheur assurément beaucoup plus à redouter que celui d'être exclu des honneurs de ce monde. Mais cependant l'esprit dont étaient animés les premiers chrétiens s'étant refroidi, et l'idée ou l'estime qu'on se formait des choses ayant changé, on a fini par regarder l'exclusion des honneurs de ce monde comme une peine beaucoup plus grave que la privation des biens spirituels dont on jouit dans la communion de l'Église : c'est pour cela que celle-ci a jugé à propos de changer sa discipline en réprimant par les censures les crimes des princes, au lieu de les punir comme autrefois par la pénitence publique, et en réservant pour le seul crime d'hérésie, comme pour le plus grand de tous, la privation des honneurs temporels lorsque les autres moyens ou les remèdes spirituels sont inefficaces à l'égard de princes incorrigibles et obstinés dans l'erreur.

9. Si l'on demande ensuite pour quelle raison l'Église ayant ce pouvoir de destituer les mauvais princes au moyen de la pénitence publique on ne voit pas qu'elle en ait fait usage contre tant de princes chrétiens qu'on sait avoir été remplis de perversité, je répondrai que les mêmes raisons pour lesquelles elle s'est abstenue d'excommunier les empereurs Julien l'Apostat, Constance et Valens, fauteurs des ariens et persécuteurs des catholiques, et bien d'autres princes hérétiques encore l'ont empêchée aussi de soumettre ces mêmes princes à la pénitence publique. D'ailleurs la question n'est pas ici de savoir

si l'Église doit user de ce pouvoir toutes les fois que l'occasion s'en présente à elle, mais si elle a ce pouvoir lui-même, sauf à elle à juger quand il est à propos d'en user ou non. Il est certain que, le droit accordé à l'Église par Jésus-Christ de sévir contre les désordres de ses enfants ayant pour objet l'amendement et le salut des coupables plutôt que leur punition, et les peines mêmes dont elle les frappe étant des peines médicinales, il convient qu'elle n'y ait recours que lorsqu'elle en espère du fruit, et non lorsqu'elle présume que le remède, vu l'indisposition du malade, se changerait pour lui en poison. Or, comme il aurait été non-seulement inutile, mais même désastreux pour l'Église de frapper d'excommunication des princes qui, foulant aux pieds son autorité, auraient méprisé ses censures et ne s'en seraient que plus irremédiablement aigris contre elle, elle eût commis une imprudence encore bien plus grande si elle avait prétendu les obliger à une pénitence publique qui aurait entraîné pour eux la perte de leur souveraineté. Pour la même raison, lorsqu'elle a vu qu'elle obtiendrait plus facilement l'amendement de certains princes en les séparant de sa communion qu'en les condamnant à la pénitence publique, elle s'est abstenue de leur infliger cette dernière peine, et elle s'est contentée de les excommunier. Donc de ce que l'Église n'a pas fait usage en certaines occasions de ce pouvoir on ne peut pas inférer qu'elle ne l'avait pas, mais on doit examiner plutôt si, lorsqu'il y avait pour elle quelques raisons d'en user, le concours des circonstances lui permettait de juger la chose utile, et non pas plutôt préjudiciable. Mais nous reviendrons ailleurs plus à loisir sur ce sujet.

§ IV.

RÉPONSE AUX OBJECTIONS DE BOSSUET TIRÉES DE L'ÉCRITURE.

Sommaire.

1. Le premier passage de l'Écriture qu'allègue Bossuet, *Rendez à César ce qui est à César*, est étranger à la question actuelle.
2. Comment une souveraineté d'abord légitime peut devenir illégitime.

3. Autres textes de l'Écriture que Bossuet allègue en second lieu pour prouver que Notre-Seigneur n'a pas laissé à l'Église d'autres moyens humains à employer contre les princes persécuteurs que de fuir la persécution.
4. On fait voir que le raisonnement de Bossuet fondé sur ces textes n'est pas concluant, et on prouve que l'assistance que Jésus-Christ a promise à ceux qui confesseront son nom devant les persécuteurs pour qu'ils puissent surmonter la crainte de la mort ne regarde pas ceux qui s'exposent sans précaution pour leur propre vie au danger de la mort et à la fureur de leurs persécuteurs.
5. On prouve que, d'après les enseignements de Jésus-Christ et de son Église, nous ne devons pas céder notre vie à nos persécuteurs pour sauver notre religion lorsque nous pouvons sauver à la fois l'une et l'autre en nous affranchissant de la domination de nos persécuteurs, et que, comme il nous est permis de les fuir, il nous est permis aussi de nous soustraire à leur empire.
6. On explique les passages allégués en troisième lieu par Bossuet au sujet de l'obligation imposée aux chrétiens d'obéir aux princes et aux magistrats temporels, et on démontre qu'il est permis en certains cas de se soustraire à leur obéissance.
7. Pour quelle raison Notre-Seigneur a dit à ses disciples qu'il les envoyait comme des brebis au milieu des loups.
8. Sous cette dénomination de *puissances plus élevées* sont comprises non-seulement les puissances temporelles, mais aussi les puissances spirituelles. L'obéissance que l'Apôtre enjoint à toute personne de rendre *aux puissances plus élevées* se rapporte également aux unes et aux autres de ces deux puissances. Saint Jean Chrysostome mal compris par Bossuet.
9. Ce passage de l'Évangile, *Mon royaume n'est pas de ce monde*, que Bossuet nous oppose en quatrième lieu, ne vient point à propos pour la question présente. La nature spirituelle de la royauté de Jésus-Christ n'exclut pas un pouvoir indirect sur le temporel des rois.
10. De même qu'il n'est pas défendu aux ministres du royaume spirituel de Jésus-Christ de posséder en même temps la royauté temporelle, il ne leur est pas défendu non plus d'exercer un pouvoir indirect sur le temporel des rois.
11. Ce passage de l'Évangile, *Qui m'a établi juge ou arbitre entre vous*, allégué en dernier lieu par Bossuet comme décisif, ne touche en aucune manière à ce qui fait l'objet de la question présente. Il n'est pas interdit aux vicaires de Jésus-Christ ni étranger à leur ministère de juger des différends temporels qui peuvent s'élever entre les chrétiens lorsque la piété et la religion en font sentir le besoin; mais au contraire c'est ce qui a été ordonné par l'Apôtre et pratiqué par de saints évêques des premiers siècles.
12. Les juges que l'Apôtre ordonnait d'établir dans l'Église pour terminer les différends des fidèles en matière temporelle devaient-ils être des arbitres choisis d'un commun accord par les parties?
13. Cet ordre donné par l'Apôtre prouve deux choses toutes contraires à l'opinion de Bossuet et au but qu'il a en vue.

1. Quiconque observera avec quelle confiance l'auteur de la Défense ne craint pas de nous reprocher comme expressément contraire à l'Écriture le sentiment commun des catholiques que nous soutenons ici ne pourra qu'être étonné de voir sur quels faibles fondements il appuie une assertion aussi

hardie; car il lui faudrait, au contraire, rapporter pour la justifier des passages tellement clairs de nos livres saints qu'ils pussent dissiper l'aveuglement de tant d'illustres écrivains aussi doctes que pieux qui ont défendu notre sentiment comme conforme à cette même Écriture. Mais, loin de là, il ne cite en preuve de sa formidable assertion d'autres textes, en dernière analyse, de nos livres sacrés, que ceux auxquels on a répondu mille fois en faisant voir qu'ils peuvent avoir un tout autre objet que d'interdire à l'Église tout pouvoir même indirect sur le temporel des princes, surtout si ces princes sont chrétiens. Il nous oppose donc en premier lieu cet oracle du Sauveur que nous lisons au chapitre XII de l'Évangile de saint Matthieu : *Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu* (1). Insistant sur l'occasion qui détermina Notre-Seigneur à nous donner cet enseignement et qui ne fut autre que l'erreur où étaient alors quelques Juifs, qui s'étaient follement persuadé que les princes infidèles ne pouvaient avoir aucun pouvoir légitime sur le peuple de Dieu, Bossuet ajoute que, pour réprimer ces esprits séditieux et empêcher qu'on n'abusât du prétexte de la religion pour jeter le trouble dans les gouvernements légitimement établis, Notre-Seigneur leur montra l'image de César gravée sur la monnaie qui à cette époque avait cours parmi les Juifs, en leur donnant à entendre par là que, comme les États et la société civile ne se soutiennent que par le commerce et les échanges, dont l'argent marqué au coin du prince est le principal mobile, ils étaient nécessairement obligés de rester soumis à celui dont la monnaie qui avait cours parmi eux leur représentait l'image. Et de là notre adversaire conclut que Notre-Seigneur n'aurait pas employé des expressions si précises et si absolues s'il avait pensé que la synagogue était en droit de déposséder les souverains légitimes, ou s'il avait voulu donner dans la suite un tel pouvoir à son Église (2). Mais cette conséquence que Bossuet infère de son raisonnement est précisément ce que nous nions et ce qu'il a tort d'inférer des pa-

(1) « Reddite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo. »
(2) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. 5 (al. lib. 1, sect. 2), cap. 14.

roles et de la conduite du Sauveur. Cette divine leçon, relative à l'état particulier où se trouvait le peuple juif à cette époque, nous rappelle que la religion ne les dispensait pas d'obéir à César, qui, quoique infidèle, laissait les Juifs entièrement libres de suivre leur religion et de rester soumis à l'autorité et à la juridiction de leurs pontifes. Mais cet enseignement portant sur un cas particulier, on aurait tort de le transformer en une règle générale on applicable à tous les cas et particulièrement à celui où le prince infidèle empêcherait le peuple fidèle de pratiquer sa religion et ses pontifes de la lui enseigner; ou si l'on veut en faire une règle générale, elle ne doit avoir son application que pour les cas où le prince infidèle ne cherche en rien à détruire la religion dans ses sujets. L'exception que nous formulons ici ne contredit point l'enseignement du Sauveur; elle est plutôt fondée sur cet enseignement même ou sur ce qui en fut l'occasion, je veux dire sur cet état de choses où un prince idolâtre ne forçait pas les Juifs à idolâtrer et ne les empêchait pas de rendre à Dieu ce qui était à Dieu. Il y a bien d'autres enseignements de Notre-Seigneur qui ne trouvent leur application que pour quelques cas particuliers et qu'on aurait tort de transformer en règles générales pour tous les temps et toutes les circonstances. Celui, par exemple, qu'il donna aux Juifs de faire tout ce que leur enseignaient les scribes et les pharisiens assis sur la chaire de Moïse (1), quelque général qu'il fût, n'était exécutable que dans la supposition où les ministres de la synagogue enseigneraient la doctrine de Moïse, comme ils le faisaient alors, et qu'ils ne répandraient pas des erreurs contraires à la loi et aux louables coutumes introduites dans la synagogue, loi et coutumes qui devaient subsister jusqu'à ce qu'elles fussent abolies par l'Évangile.

2. Mais quand même nous accorderions à notre adversaire la conséquence qu'il prétend tirer de cet enseignement du Sauveur, il ne pourrait encore rien conclure contre notre sentiment. A son avis, Notre-Seigneur n'aurait pas enseigné

(1) « Omnia quæcumque dixerint vobis facite, etc. »

cette doctrine avec tant de précision et dans des termes si absolus s'il avait eu le dessein d'accorder à son Église le pouvoir de dissoudre le lien des empires légitimes (1). Or nous sommes d'accord là-dessus avec lui. Nous nions que l'Église ait reçu le pouvoir de dissoudre le lien des empires légitimes; mais nous disons cependant qu'il appartient à son autorité de faire cesser l'obligation pour les sujets de rester soumis à des maîtres devenus illégitimes, ou de déclarer en quels cas les empires légitimes à leur origine deviennent illégitimes, en sorte que les sujets n'aient plus aucune obligation de leur prêter obéissance. Toute la question se réduit à savoir si les empires fondés sur un titre légitime de succession ou sur quelque autre valable parmi les hommes peuvent devenir illégitimes par l'abus que le prince fait de son pouvoir temporel. Bossuet fait reposer la société civile sur le commerce et les échanges (2). Mais il devait bien plutôt dire que la société civile repose sur l'honnêteté, la justice et la liberté du commerce, et bien plus encore sur la justice distributive, qui a pour objet d'encourager les bons et de réprimer les méchants, et sur l'observation des lois naturelles, dont la fin est le bien-être général et particulier, la conservation de la vie et des biens de chacun; car c'est pour ces choses-là que les empires ont été ordonnés de Dieu. Si donc un prince infidèle, abusant de l'empire qui lui a été légitimement acquis, renverse les règles de la justice et de l'honnêteté dans les commerces civils, ou cherche à opprimer les bons et à faire triompher les méchants, ou veut forcer ses sujets par des lois évidemment injustes à faire des choses contraires à la loi de Dieu, l'empire qu'il occupe continuera-t-il, oui ou non, d'être légitime? Je dirai la même chose d'un prince chrétien qui, étant particulièrement obligé, comme je l'ai démontré ailleurs, de maintenir la religion chrétienne dans ses États, ferait tous ses efforts pour la dé-

(1) « Quod profecto non sic præcise et absolute diceret si aut intelligeret pontificum et synagogæ authoritate legitima imperia solvi posse, aut talem potestatem suis suæque Ecclesiæ ipse aliquando esset concessurus. » Bossuet, loc. cit.

(2) « Ut quoniam respublica et civilis societas stet commerciis et permutationibus. » Bossuet, loc. cit.

truire et porterait des édits impies pour contraindre ses sujets à violer les lois divines. Si dans des cas semblables l'empire de ces princes reste toujours légitime, on ne pourra plus expliquer ce qui fait la légitimité ou la non-légitimité, et on ne pourra plus trouver d'empire, si impie, si injuste, si contraire qu'il soit à la fin pour laquelle il a été établi, qui ne soit légitime, pourvu qu'il ait été acquis au moyen d'un titre légitime. Mais comme il est certain que les empires ont été ordonnés de Dieu pour le soutien de la société civile, il l'est par là même qu'ils deviennent illégitimes lorsqu'ils tendent à dissoudre le lien de la société civile, qui n'est autre que l'équité des lois et l'exacte administration de la justice. Si, au contraire, on veut fonder toute la légitimité des empires sur le droit de jouir du pouvoir suprême, quelque abus qu'on fasse de ce pouvoir en le faisant tourner au désavantage de tout le peuple ou de la société civile, on pourra dire alors que la société civile a été établie pour procurer le plaisir de ses chefs et pour servir leurs intérêts ou plutôt leurs caprices, et non les gouvernements eux-mêmes pour procurer le bien de la société civile, ou pour maintenir parmi les hommes la pratique de l'équité, de la justice et des bonnes mœurs. C'est pour cela que nos adversaires, qui n'admettent pas que les peuples puissent licitement se soustraire à la domination de leurs princes dans les cas même où ceux-ci abuseraient de leur pouvoir au préjudice de la société entière en travaillant à la destruction des lois naturelles et divines, ni qu'il y ait sur la terre un pouvoir quelconque qui puisse en ce cas délier les sujets ou les déclarer déliés du devoir de leur être soumis, qui veulent en un mot qu'une semblable dénomination soit toujours légitime, sont forcés de soutenir que la société civile peut subsister même sans religion, sans justice et sans bonnes mœurs. Mais, comme nous nous sommes réservé de prouver ailleurs que cette funeste conséquence découle inévitablement de leurs principes, qu'il nous suffise pour le moment d'avoir prouvé que le texte de l'Évangile qu'a allégué Bossuet ne prouvant autre chose à son avis sinon que l'Église n'a pas le pouvoir de dissoudre les gouvernements légitimes, il ne prouve dès lors rien contre nous.

Toutefois, pour ne pas nous exposer à prendre à contre-sens cette maxime du Sauveur, il est bon d'observer avec saint Jean Chrysostome que nous devons entendre ces paroles, ***Rendez à César ce qui est à César***, de ce qui peut être rendu à César sans nuire à la piété; car si ce que César demande répugne à la piété ou aux bonnes mœurs, ce que vous lui rendez alors n'est plus la monnaie de César, mais la monnaie du démon (1).

3. Bossuet nous oppose en second lieu tous les endroits de l'Évangile où Jésus-Christ, qui prévoyait et annonçait d'avance à ses disciples les persécutions que les puissances de la terre susciteraient à son Église en haine de son nom et en vue d'abolir sa loi, les encourageait par l'espérance qu'il leur faisait naître des biens célestes, et les animait à s'armer de patience contre leurs persécuteurs et à ne pas craindre ceux qui pouvaient tuer le corps, mais qui ne pouvaient tuer l'âme; ne leur laissait enfin d'autre moyen humain de défense contre les princes et les magistrats persécuteurs du nom chrétien que de fuir leur présence et d'errer d'un lieu à un autre (2). De ces passages et d'autres semblables Bossuet conclut que notre divin Sauveur n'a laissé à ses disciples contre les princes et les magistrats persécuteurs d'autre remède que celui de la fuite, de sorte qu'il n'aurait accordé à son Église pour résister à l'impiété des princes d'autre appui divin que l'esprit de foi, et d'autre moyen humain que la fuite, toujours la fuite (3).

(1) « Tu vero quum audis, Redde quæ sunt Cæsaris Cæsari, de iis id solum intellige quæ nihil pietatem lædunt; ita ut si lædant, jam non Cæsaris, sed diaboli tributum et vectigal sint. » Opera sancti Joann. Chrysos., tom. VII, pag. 776, edit. Gaume in cap. 22 Matthæi, hom. 70, alias 71.

(2) « Ad præsides et reges ducemini propter me in testimonium illis. » Matt., X, 18. « Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere. « Ibid., X, 28. » Trademini autem a parentibus, et fratribus, et cognatis, et amicis, et morte afficient ex vobis, et eritis odio omnibus propter nomen meum... In patientia vestra possidebitis animas vestras. » Luc., XXI, 16-19. « Quum autem persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam, etc. » Matt., X, 23.

(3) « Sic adversus reges, et præsides, ac legitimos magistratus Christus magister nihil præter fugam relinquit, ut divina præsidia in invicto fidei spiritu, humana vero in fuga habeamus; nihil præterea christianis adversus reges et magistratus concessum est. » Bossuet, tom. II, part. 2, lib. v, cap. 15.

4. Mais tout ce raisonnement, ne renfermât-il rien que de vrai, ne saurait valoir contre nous. Observons premièrement que notre divin Sauveur, en exhortant ses disciples à s'armer de patience contre leurs persécuteurs et en leur promettant sa divine assistance pour les empêcher de se laisser vaincre par la crainte de la mort lorsqu'ils seraient appelés à confesser son saint nom, rapportait ces paroles à l'état où le monde se trouvait alors et où il devait encore se trouver au moment de la première prédication de l'Évangile et de l'établissement de l'Église, ce monde dont il s'agissait ne se composant que de juifs ou de gentils, ennemis les uns comme les autres du nom de Jésus-Christ. Ainsi, comme il savait que la Synagogue réprouvée s'unirait avec le monde idolâtre pour persécuter et exterminer ses disciples et qu'on verrait bientôt se vérifier à leur occasion cet oracle du Psalmiste : « Les rois « de la terre se sont levés, et les princes ont conspiré d'ac« cord contre l'Éternel et contre son Christ (1), » c'est pour cela qu'il leur dit qu'il les envoyait comme des brebis au milieu des loups (2). C'est pour cela qu'il leur avait dit auparavant en parlant des Juifs : « Soyez en garde contre les hom« mes; car ils vous feront comparaître dans leurs assemblées, « et ils vous flagelleront dans leurs synagogues (3) : » puis il avait ajouté par allusion aux gentils : « Vous serez conduits « devant les magistrats et devant les rois, pour me rendre « témoignage devant eux et devant les nations (4) ; » et il avait conclu par ces paroles : « Vous serez en haine à tous à cause « de mon nom (5). » Or il est bien certain que dans un état de choses comme celui-là l'Église n'avait d'autre ressource que la fuite pour échapper à la fureur de ses persécuteurs ; car, bien que Jésus-Christ l'eût armée dès lors de ce pouvoir spirituel avec lequel elle peut rompre tout lien d'iniquité et

(1) « Astiterunt reges terræ, et principes convenerunt in unum adversus Dominum et adversus Christum ejus. » Psalm. II, 2.

(2) « Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum. » MATT., X, 16.

(3) « Cavete autem ab hominibus : tradent enim vos in conciliis, et in synagogis suis flagellabunt vos. » Ibid., 17.

(4) « Ante reges et præsides ducemini propter me. » Ibid., 18.

(5) « Et eritis odio omnibus propter nomen meum. » Ibid., 22.

affranchir les sujets du devoir d'obéissance à de mauvais princes, il n'était alors ni utile ni prudent pour elle d'user de ce pouvoir, puisqu'ayant contre elle et les rois et les peuples non-seulement elle l'eût déployé en pure perte, mais encore elle n'aurait pu le faire que pour sa ruine et celle de ses enfants, en irritant sans profit les princes et les magistrats ses persécuteurs. Observons en second lieu qu'en exhortant ses disciples à braver la mort pour remplir le devoir de confesser son nom devant les hommes notre divin Sauveur ne leur promet pas son assistance pour le cas où ils exposeraient leur vie témérairement en prêchant l'Évangile, mais seulement pour celui où, se trouvant livrés sans imprudence de leur part entre les mains des princes et des magistrats, il leur serait impossible de fuir le danger ou de se soustraire à la fureur de leurs persécuteurs. Aussi n'est-il jamais entré dans l'esprit de l'Église et par conséquent de Jésus-Christ même que l'on s'expose de gaieté de cœur, par une prédication imprudente, à la colère et à tous les emportements des ennemis de l'Évangile. Bien loin de là, le concile d'Elvire a positivement exclu du nombre des martyrs ceux qui s'exposeraient à la mort en brisant les idoles des gentils (1). Et saint Augustin atteste que Mensurius, évêque de Carthage, défendit d'honorer comme martyrs ceux qui, n'étant pas arrêtés comme chrétiens, allaient au-devant des persécutions (2). On regardait donc comme une imprudence et une témérité d'exposer sans nécessité sa vie à la rage des persécuteurs de la religion. Et c'était aussi, pour ne pas parler de tant d'autres Pères de l'Église, le sentiment de saint (A) Clément d'Alexandrie et de saint Athanase parmi

(1) « Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus, placuit eum in numero non recipi martyrum. » Conc. Eliberit., can. 60. « Non est colendus inter martyres qui se ultro ingessit. Timeri enim jure potest quod temere se gesserit et imprudenter, occasionemque dederit infidelibus peccandi ac sæviendi in seipsum et in alios christianos præsertim imbecilles et impares martyrio perferendo. » Card. Aguirre, in not. ad hunc canonem.

(2) « Lectum est eos qui se offerrent persecutionibus non comprehensi displicuisse Mensurio Carthaginensi episcopo, et ab eis honorandis eum prohibuisse christianos. » S. August., in Brevicul. Collat. cum Donatistis, Coll. 3, cap. 3.

(A) Le nom de Clément d'Alexandrie n'a jamais été porté dans le Martyrologe romain.

les Grecs (1), comme de saint Cyprien et de saint Augustin parmi les Latins (2); enfin, c'était aussi celui de saint Thomas d'Aquin, qui a traité cette question avec toute l'exactitude de l'École (3). Que dirons-nous de plus? Bossuet lui-même convient avec nous que Jésus-Christ a ordonné à ses Apôtres de prendre la fuite quand ils se verraient persécutés, leur donnant par là à entendre qu'ils ne devaient pas s'exposer d'eux-mêmes à la mort pour confesser leur foi (4).

5. Or cet enseignement du Sauveur est comme un avertissement qu'il nous donne de ne pas faire aux princes et aux magistrats qui nous persécuteraient le sacrifice de notre vie pour conserver notre religion lorsque nous pouvons tout à la fois sauver notre religion et notre vie; et qu'ainsi cette patience invincible avec laquelle il exhorte ses disciples à endurer de la part des tyrans les tourments et la mort pour la confession de son nom n'est de mise que lorsque nous n'avons pas d'autre moyen légitime de nous soustraire à leurs violences en mettant et notre religion et notre vie hors de toutes leurs atteintes. Cela est vrai, dit Bossuet; mais ce moyen, comme cette ressource qu'il nous a laissée contre les persécuteurs, c'est la fuite, et la fuite toute seule; il n'a pas dit que dans ces cas les sujets fidèles doivent soit résister à leurs persécuteurs, soit se soustraire à leur obéissance, ou en être déclarés absous par ses ministres. La fuite, répondons-nous à notre tour, est l'unique ressource quand l'autre est non-seulement inutile et imprudente, mais de plus propre à faire naître de plus grands dangers pour la foi, en n'ayant pas d'autre effet que d'irriter contre elle sans profit les mauvais princes. De même donc que Notre-Seigneur, en recommandant la fuite à ses disciples pour les cas où ils se verraient persécutés en haine de son nom, n'a

(1) Clemens Alex., lib. IV Strom.; S. Athanas., *apolog. de fuga sua.*

(2) D. Cyprianus, epist. 15 juxta ordinem Pamel.; S. Augustin., epist. 185, c. 3.

(3) « Et hoc præcipue videtur observandum in martyrio, quod consistit in debita sustinentia passionum injuste inflictarum : non autem debet homo occasionem dare alteri injuste agendi; sed si alius injuste agit, ipse moderate tolerare debet. » D. Thomas 2. 2ᵃᵉ, q. 124, art. 1, ad. 3ᵘᵐ.

(4) « Neque tamen propterea ultro se neci sunt objecturi Christi discipuli, etc. » Bossuet, loc. cit.

pas voulu les rendre timides en face de la mort, mais simplement, comme l'observe Clément d'Alexandrie, nous rendre attentifs à ne pas nous faire nous-mêmes les artisans de nos maux et à ne pas donner aux autres l'occasion de mal faire à notre sujet, de sorte que celui qui n'obéit pas à cet avertissement est un audacieux, un téméraire et se jette imprudemment dans des dangers manifestes (car, ajoute le même Père (1), si celui qui fait mourir un homme de Dieu pèche contre Dieu, celui qui se dénonce lui-même aux tribunaux se rend complice de celui qui lui ôtera après cela la vie ; et c'est là ce que fait celui qui n'évite pas la persécution, en s'exposant gratuitement à se faire arrêter) ; ainsi il y aura de l'imprudence, de l'audace et de la témérité à déclarer absous du devoir de l'obéissance les sujets d'un prince persécuteur si cette déclaration, au lieu de les désarmer ou de leur ôter des mains la force dont ils abusent, ne sert qu'à accroître leur fureur et à jeter la religion et l'Église dans de plus grands périls. Mais pourquoi voudrait-on, tandis qu'on pourrait employer avec profit ce même moyen en sauvant la vie et la religion tout à la fois de tous les sujets fidèles ou d'une bonne partie d'entre eux, les laisser tous ensemble exposés au danger d'apostasier par la crainte de la mort ? Pour écarter ce danger, dira peut-être encore Bossuet, ils peuvent prendre la fuite. Donc, répliquerai-je, ils peuvent licitement se soustraire à l'obéissance des princes et des magistrats persécuteurs ; car en fuyant ils se séparent de la société civile, et en se détachant de cette société ils secouent le lien qui attache les sujets à leur souverain. Mais que dire si le prince en pareil cas défendait à ses sujets de prendre la fuite et de sortir de ses États ? Car d'interdire aux sujets l'abandon de la patrie, la désertion du service militaire, etc., c'est un des attributs et peut-être le premier des attributs du pouvoir sou-

(1) « Vult autem nos nulli esse authores, nec alicujus mali causæ adjutores, nec nobis ipsis, nec ei qui persequitur, nec ei qui interimit. Denuntiat enim quodammodo ut caveat. Qui autem non obedit est audax, et temerarius, et inconsulte in manifesta pericula se conjiciens. Ἐι δὲ ὁ ἀναιρῶν ἄνθρωπον Θεοῦ, ἐις Θεὸν ἁμαρτάνει, καὶ τοῦ ἀποκτιννύντος αὐτὸν ἔνοχος κατίςατα· ὁ ἑαυτὸν προσάγων τῷ δικαστηρίῳ. Is autem facit qui non vitat persecutionem, se capiendum præbens per audaciam. » S. Clemens Alex., lib. IV Stromatum.

verain. S'il ne leur est pas permis de fuir, Jésus-Christ ne nous a donc laissé aucune ressource contre les persécuteurs de son nom ainsi que de notre foi pour nous soustraire à la mort dont ils nous intenteraient la menace. Si, au contraire, la fuite en ce cas leur est permise, comme elle l'est certainement en effet, il s'ensuit manifestement qu'ils peuvent se soustraire à l'obéissance du prince qui les persécute en désertant la patrie ou le service militaire ou tel autre où ils peuvent être engagés, et qui, en les constituant membres de la société civile, les lie par là même au souverain. Je ne vois pas ce qu'on pourra répondre à cet argument, à moins de dire que cet abandon des devoirs civils ne serait pas absolu, mais purement conditionnel, et cesserait d'être légitime du moment où le prince cesserait lui-même de persécuter la religion dans ses sujets. Mais cela précisément nous suffit, puisque, comme on l'a vu plus haut, l'Église, en déliant les sujets du devoir de fidélité envers le prince qui est assez téméraire pour déclarer la guerre à Jésus-Christ, n'a en vue que l'amendement de ce dernier, tellement que du moment où il s'amende il rentre dans ses droits et recouvre tout son pouvoir ; et c'est pour cela que nous avons dit que ces dépositions sont plutôt des actes de suspense que des dépositions proprement dites, du moins jusqu'à ce que l'endurcissement du prince déposé ôte toute espérance d'amendement. Mais, dira-t-on peut-être encore, de ce qu'il est permis aux chrétiens persécutés pour cause de religion de prendre la fuite et d'abandonner le service militaire ou les emplois civils il ne s'ensuit pas que l'Église puisse déposer les princes persécuteurs. Nous répondrons ici qu'il ne s'ensuit pas, en effet, qu'elle puisse les déposer directement, mais qu'il s'ensuit néanmoins qu'elle peut les déposer indirectement ; car si les sujets peuvent dans des cas semblables se séparer licitement de leur prince, l'Église peut par là même les détacher de lui et les déclarer déliés du serment ou de tout autre lien qui les attache à son service ; et si elle peut ainsi lui enlever ses sujets, elle peut donc le déposer indirectement ou le déclarer déposé. Or nous n'entendons pas autre chose par la déposition indirecte d'un prince que le fait par lequel ce prince perd son

pouvoir faute de sujets sur qui il puisse l'exercer. Il suit évidemment de toutes ces raisons que, bien loin que les enseignements donnés par notre Sauveur à ses disciples sur la conduite qu'ils devaient tenir quand ils se verraient persécutés en haine de son nom et de la profession de sa loi prouvent quelque chose contre notre sentiment, ils ne servent au contraire qu'à le confirmer.

6. Après ces textes Bossuet nous oppose en troisième lieu les passages de l'Écriture où l'obéissance et la soumission est enjointe à tous les chrétiens sans exception à l'égard des puissances supérieures, des rois et des magistrats de l'ordre civil (1). Il allègue ensuite l'explication donnée par saint Jean Chrysostome de cette parole de l'Apôtre : *Que tout le monde reste soumis aux puissances supérieures ;* paroles d'où l'on doit inférer, suivant ce grand docteur, que personne n'est exempt de rendre cette obéissance, fût-il prêtre, fût-il moine, fût-il apôtre, évangéliste ou prophète, à quelque degré d'honneur enfin qu'on puisse être élevé dans l'Église (2). Il vient ensuite à examiner si Jésus-Christ et ses Apôtres ont mis quelque exception à ce précepte général d'obéir aux souverains (3), et il conclut qu'il n'y a pas d'autre exception à y mettre que le cas où ces derniers commanderaient des choses mauvaises et incompatibles avec la piété et la religion ; car dans ce cas nous devons répondre avec une liberté apostolique : Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes (4), tout en continuant à leur obéir dans toute autre chose qui peut contribuer au bien de l'État. Et de là il infère que, d'après la doctrine de Notre-Seigneur et de ses Apôtres, les chrétiens ne sont pas alors exemptés du précepte général d'obéir à leurs souverains, en ce sens que lorsqu'ils en

(1) « Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. » (Rom., XIII, 1.) « Admone illos principatibus et potestatibus subditos esse, dicto obedire, ad omne opus bonum paratos esse. » (Tit., III, 1.)

(2) « Ostendit enim quod ista imperentur omnibus, et sacerdotibus, et monachis, non tantum sæcularibus : id quod statim in exordio declarat, quum dicit : Omnis anima potestatibus supereminentibus subdita sit, etiamsi apostolus sit, si evangelista, si propheta, si quisquis tandem fuerit. » S. Joan. Chrysost., Hom. 23 in epist. ad Romanos.

(3) Bossuet, loc. cit., toto cap. 16.

(4) « Obedire oportet Deo magis quam hominibus. » Act., V, 29.

reçoivent l'ordre de faire un mal, ils soient dès lors dispensés généralement de leur obéir, et qu'ils puissent se soustraire totalement à leur autorité; mais qu'ils ne sont dispensés d'obéir que par rapport à ce qui leur est commandé d'injuste, et qu'ils doivent continuer d'obéir en tout le reste. Mais pour faire voir la faiblesse de ce raisonnement et le peu d'à-propos avec lequel notre auteur allègue de telles autorités il est bon de faire plusieurs remarques. Nous reconnaissons avant tout que c'est un dogme de notre sainte religion que les chrétiens sont obligés d'obéir à leurs princes et à leurs magistrats même infidèles en tout ce qui concerne la police civile et la constitution du gouvernement; qu'ils ne sont exemptés de cette obligation générale que par rapport aux choses qui leur seraient commandées de contraires à la religion et aux bonnes mœurs; et qu'enfin, quelques commandements injustes qu'on puisse leur faire et quelque dispensés qu'ils soient d'obéir sur ce point, ils ne sont pas exemptés pour cela de l'obligation d'obéir dans le reste ou dans les choses qui ne sont ni mauvaises ni injustes; et qu'ainsi le seul commandement que leur fait le prince de se porter à une action mauvaise ne lève pas pour eux toute obligation de lui être soumis. Nous accordons tout cela; mais tout cela est étranger à la question qui nous occupe. Il s'agit de savoir si, dans le cas où un prince, soit infidèle, soit surtout chrétien, qui, ayant commandé à ses sujets des choses impies et iniques, les verrait lui refuser l'obéissance, voudrait les contraindre à lui obéir et à manquer grièvement pour ce sujet à ce qu'ils doivent à Dieu, les sujets devraient se laisser mettre à mort sans résistance pour rester fidèles au devoir de la religion et de la piété; ou s'il ne leur serait pas plutôt permis, pour conserver et leur religion et leur vie, de se soustraire au pouvoir et à l'autorité de leur persécuteur. Qu'il tâche donc de trouver dans l'Évangile l'obligation imposée en ce cas aux sujets fidèles de se laisser mettre à mort, avec défense pour eux de se soustraire au pouvoir qui les persécute lorsqu'ils peuvent le faire sans scandale et avec succès. Notre-Seigneur Jésus-Christ ordonne en ce cas à ses disciples de prendre la fuite, et il ne veut qu'ils subissent avec patience les tourments et la mort pour la

confession de son nom que lorsqu'étant arrêtés et conduits devant les magistrats il ne leur reste plus aucun moyen de sauver leur vie. Ce n'est que dans ce cas qu'il leur promet ses inspirations de sagesse pour confondre leurs persécuteurs, et qu'il leur donne l'espérance et de la grâce dont il les aidera pour qu'ils puissent souffrir la mort avec courage et de l'immortelle couronne dont il récompensera la générosité de leur confession. Mais du reste il entend que nous nous conservions la vie en la dérobant aux périls dont elle se trouverait menacée. Si donc il nous est non-seulement permis en ce cas, mais encore prescrit de prendre la fuite et par là même d'abandonner la patrie, de laisser là des fonctions civiles, de déserter le service militaire, quelque opposée qu'y soit la volonté du prince, pourquoi ne nous sera-t-il pas permis de nous soustraire entièrement et généralement à l'autorité de ce dernier? Et qu'est-ce que se soustraire à l'autorité du prince sinon lui refuser l'obéissance en tout ce qui intéresse la société civile? Et celui qui fuit son prince et s'éloigne de ses États contre sa volonté, en abandonnant les fonctions qu'il avait à y remplir, ne lui refuse-t-il pas l'obéissance dans les choses civiles? Ne refuse-t-il pas de demeurer son sujet? Si donc l'Évangile permet aux sujets fidèles de fuir leur souverain pour se mettre à l'abri de ses persécutions, il leur permet par là même de se soustraire à son pouvoir dans les choses civiles, et il permet à l'Église d'après le même principe, quand elle peut le faire sans avoir à craindre de plus grands maux, de soustraire ces mêmes sujets à l'autorité de ce même souverain, puisqu'il n'y a pas plus de raison pour que les sujets puissent se soustraire par la fuite à cette autorité qu'il n'y en a pour que l'Église puisse les y soustraire elle-même par l'autorité qui lui est propre, en les déclarant affranchis du lien qui les y tenait assujettis, quand l'un comme l'autre peut servir à mettre en sûreté la vie de ces mêmes sujets et en même temps leur religion.

7. En vain Bossuet nous représentera-t-il ce que Jésus-Christ a dit à ses Apôtres, qu'il les envoyait comme des agneaux au milieu des loups; et l'enseignement qu'il leur a donné d'imiter la prudence des serpents et la simplicité des colombes, afin

que, comme ceux-là exposent leur corps en mettant leur tête à couvert, ils s'assurassent le salut de leurs âmes en exposant leur vie, et que, comme les colombes ne font que gémir sans se défendre, ils ne cherchassent à apaiser Dieu que par leurs gémissements et les hommes que par leur modestie et leur humilité, sans jamais recourir à des moyens violents, pas plus que les agneaux n'ont d'armes à opposer aux loups, ou que les colombes n'en ont à opposer aux oiseaux de proie (1). En vain, dis-je, notre auteur fera-t-il valoir contre nous ces allégories, qui, autant elles sont propres à nous représenter l'état où se trouvait le monde ou les peuples parmi lesquels les apôtres avaient à planter l'Évangile et contre lesquels il eût été inutile et même nuisible à l'Église naissante d'opposer de la résistance, autant sont étrangères à la controverse actuelle. Dominé par l'idée monstrueuse qu'il a bien voulu se former de ce pouvoir indirect de l'Église, il se représente ce pouvoir comme s'armant de moyens matériels, de la nature de ceux avec lesquels les agneaux pourraient se défendre contre les loups et les colombes contre les oiseaux de proie, tandis que Jésus-Christ n'a donné à son Église que des armes spirituelles, assez puissantes cependant pour abattre toute hauteur qui s'élève contre Dieu. Mais quoi ! ces enseignements du Sauveur ne regardent-ils que ses Apôtres et les ministres de son Église, et non pas aussi tous les autres chrétiens, quelle que soit leur condition ? Si les pasteurs de l'Église doivent ressembler aux agneaux et aux colombes par leur patience et leur simplicité, est-il permis pour cela aux princes chrétiens d'imiter la férocité des loups et des autres animaux carnassiers ? Notre-Seigneur n'a donc pas voulu représenter par les loups d'autres princes que les princes idolâtres et les puissances ennemies de l'Évangile, contre lesquelles certainement les chrétiens n'avaient pas d'autres armes que les larmes, la patience et la douceur. Mais depuis que les souverains ont courbé leurs têtes sous le joug de la loi chrétienne, que le sacerdoce et l'empire se sont donné la main et que les rois sont devenus des agneaux

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. v (al. lib. i, sect. 2), cap. 16

dans le bercail de Jésus-Christ, ces derniers se sont par là même soumis à la houlette des pasteurs et au pouvoir sublime de lier et de délier que ceux-ci ont reçu de Jésus-Christ. Si donc ces mêmes princes se changent en loups pour porter la dévastation dans le bercail de Jésus-Christ, les pasteurs à qui en appartient la garde ont entre les mains la verge et les armes spirituelles, avec le droit de s'en servir contre eux, ou en les séparant directement de l'Église par l'excommunication, ou en leur retirant leurs sujets, en affranchissant ceux-ci du devoir de leur obéir, et en les dépossédant indirectement ainsi eux-mêmes de leur autorité quand ils peuvent le faire utilement et sans exposer l'Église à de plus grands désastres.

8. Pour passer maintenant à l'examen détaillé des autorités qu'on nous allègue, il est faux que par ces puissances plus élevées dont parle l'Apôtre, quand il dit que tout le monde doit leur demeurer soumis, il entende seulement les puissances temporelles; il est faux aussi que par ceux qui doivent leur être soumis il entende seulement les sujets temporels des puissances terrestres, comme le prétend Bossuet. L'Apôtre par ces puissances élevées au-dessus du reste entend en général toutes les puissances, tant spirituelles que temporelles; et par tout le monde, *omnis anima*, il entend tout être humain, soit sujet, soit souverain, soit laïque, soit ecclésiastique; et il veut que chacun, en quelque degré qu'il soit établi de dignité temporelle ou spirituelle, reconnaisse au-dessus de soi dans le même ordre, et sans sortir de sa classe, une puissance supérieure. Et saint Jean Chrysostome, que Bossuet ne cite pas ici avec une parfaite bonne foi, puisqu'il ne le cite pas dans son intégrité, explique dans ce sens obvie le précepte de l'Apôtre, en démontrant que le précepte d'obéir aux puissances élevées au-dessus de soi regarde tous les hommes, et qu'aucun n'en est exempté, soit séculier, soit ecclésiastique, chacun dans l'ordre auquel il appartient, et que de même que dans le siècle il y a différents degrés de surbordination comme de supériorité échelonnés les uns par rapport aux autres, jusqu'au plus élevé, qui lui-même doit céder à la puissance spirituelle, ainsi dans la hiérarchie ecclésiastique il y a différents degrés de sujétion et

d'autorité subordonnés les uns aux autres, en sorte que personne, soit moine, soit prêtre, soit apôtre, soit évangéliste, soit prophète, n'est dispensé de reconnaître au-dessus de soi une autorité supérieure dans le même genre ou du même ordre spirituel. C'est là le véritable sens des paroles de l'Apôtre expliquées par saint Jean Chrysostome, qui de plus, pour faire voir la généralité de ce précepte, cite les exemples de la soumission que les enfants doivent à leurs parents, les femmes à leurs maris, les disciples à leurs maîtres et tous ensemble à la puissance publique (1). Mais notre bon prélat, si toutefois il est bien celui dont il prend le nom, travestissant les paroles de l'Apôtre comme celles de saint Jean Chrysostome, voudrait nous faire entendre que la puissance terrestre et séculière s'élève au-dessus des apôtres, des évangélistes et des prophètes et est la seule qui soit exempte de toute sujétion. Mais, quand même il pourrait prouver par ce passage que les ministres de l'Église les plus élevés en dignité sont temporellement soumis à la puissance séculière et doivent lui obéir dans les choses de l'ordre temporel, il ne lui en serait pas plus permis d'exempter les rois chrétiens de l'obligation d'être soumis dans l'ordre spirituel aux pasteurs de l'Église; ce qui suffit pour mettre ceux-ci en droit de secouer le joug de leur dépendance temporelle du moment où ceux-là secoueraient celui de leur dépendance spirituelle. Quant aux autres passages allégués par Bossuet, il est vrai que l'Apôtre enseigne que les princes sont les ministres de Dieu pour le bien à faire, et non pour le mal à commettre: «On a à craindre les princes, dit saint Paul, non quand on fait le bien, mais quand on fait le mal; car, ajoute-t-il bientôt après, le prince est le ministre de Dieu pour le bien qui doit se faire (2).» Par conséquent, tant que

(1) « Quoniam enim honoris et conditionis æqualitas pugnas ac dissidia plerumque inducit, multos fecit principatus multasque subjectiones, utpote viri et uxoris suæ, filii et patris, senis et adolescentis, servi, liberi, principis et subditi, præceptoris ac discipuli. Et quid miraris quod in hominibus istud fecerit, quando idem et in corpore nostro fecerit, etc. » S. Joan. Chrysost., Hom. 23 in caput 13 epist. ad Romanos.

(2) « Nam principes non sunt timori boni operis, sed mali... Dei minister est tibi in bonum. » Ad Rom., XIII.

les princes nous commandent les choses en vue desquelles Dieu a institué leur autorité et dans l'exécution desquelles ils sont ses ministres et ses représentants, nous devons leur obéir quand même ils seraient personnellement infidèles, impies et pervers; mais si, abusant de leur pouvoir, ils prétendent nous contraindre à offenser Dieu, à violer ses lois, ou qu'ils refusent, tout chrétiens qu'ils sont, d'obéir eux-mêmes au pouvoir que Dieu a établi pour l'administration des choses saintes, ils perdent leur beau caractère de ministres et de représentants de Dieu, et dès lors cesse pour nous l'obligation de les reconnaître pour nos souverains, sans qu'ils puissent davantage se prévaloir de l'autorité qu'ils auraient reçue de Dieu, puisqu'ils méprisent ses lois pour leur malheur comme pour celui de leurs peuples. Nous pouvons donc répondre à ceux qui nous opposent si souvent cette autorité de l'Apôtre ce que le pape saint Symmaque, qui prévoyait précisément cette objection, écrivait à l'empereur Anastase : « Vous direz peut-être qu'il est « écrit que nous devons être soumis à toute puissance. Assu« rément nous respectons dans les puissances humaines l'au« torité qui leur appartient tant qu'elles ne s'insurgent pas « elles-mêmes contre Dieu. Mais, si toute puissance vient de « Dieu, celle-là surtout vient de lui qui préside à l'admi« nistration des choses divines. Obéissez à Dieu dans notre « personne, et nous lui obéirons dans la vôtre. Que si vous « n'obéissez pas à Dieu, vous ne pouvez pas vous prévaloir de « l'autorité de celui dont vous méprisez les droits (1). »

9. Bossuet nous oppose en quatrième lieu cette parole du Sauveur rapportée dans saint Jean : ***Mon royaume n'est pas de ce monde*** (2). Il observe là-dessus que Notre-Seigneur, en parlant ainsi, a voulu réfuter les accusations que lui intentaient les Juifs d'ambitionner la royauté; empêcher Pilate de penser de

(1) « Fortassis dicturus es scriptum esse omni potestati nos subditos esse debere. Nos quidem potestates humanas suo loco suscipimus, donec contra Deum suas erigunt voluntates. Cæterum si omnis potestas a Deo est, magis ergo quæ rebus est præstituta divinis. Defer Deo in nobis, et nos deferemus Deo in te. Cæterum si tu Deo non deferas, non potes ejus uti privilegio cujus jura contemnis. » S. Symmachus, Epist. apolog. ad Anastasium imperatorem.

(2) « Regnum meum non est de hoc mundo. » Joan., XIX, 36.

lui qu'il cherchait à soustraire à César l'empire de la Judée, lui qui avait plutôt servi les intérêts de ce prince en commandant qu'on lui payât le tribut prescrit; persuader enfin à tous les rois présents et à venir que les royaumes de la terre n'ont rien à craindre des lois et des ministres de cet empire, et que celui qui donne à ceux qui le servent le royaume du ciel n'est point tenté d'enlever aux princes temporels les royaumes de la terre. De là Bossuet conclut que la royauté que Jésus-Christ exerce ici-bas étant toute terrestre et toute spirituelle, sans posséder de trône ailleurs que dans le cœur des fidèles, et lui-même n'ayant possédé aucun royaume terrestre, il n'a laissé par conséquent à ses ministres aucun pouvoir à exercer sur les rois. Mais rien n'est plus vain que ce raisonnement, qui suppose que par ce pouvoir indirect que nous attribuons à l'Église sur le temporel des souverains nous entendons un pouvoir terrestre s'exerçant souverainement sur les royaumes temporels, et non pas cette royauté toute spirituelle que Jésus-Christ est venu établir sur la terre. Sans doute que, comme il n'a jamais possédé lui-même de royauté temporelle, il n'en a de même laissé aucune à ses ministres, non plus qu'aucun droit temporel de disposer des royaumes de la terre; mais il ne les en a pas moins revêtus d'un pouvoir tout céleste, pour que, chargés comme ils le sont de l'administration de son royaume spirituel, ils puissent pourvoir au salut des fidèles confiés à leurs soins en les retirant de dessous la dépendance des mauvais princes du moment où cette dépendance mettrait leur salut en péril, en rompant, ou déclarant rompus les liens qui jusque-là pouvaient légitimement les attacher à ces princes, mais qui devenus des liens d'iniquité cessent de lier ou d'engager leur conscience. Ainsi entendons-nous ce pouvoir indirect si mal à propos transformé par nos adversaires en une sorte de royauté temporelle, de domination s'étendant matériellement sur tous les royaumes. De même donc qu'on ne saurait appeler pouvoir temporel ou civil celui qu'a l'Église de dissoudre ou de déclarer dissous les contrats et les marchés en raison des usures ou des autres injustices qui peuvent les vicier et d'obliger même par voie de censures ceux qui les auraient conclus à n'en pas tenir

compte, mais qu'on doit considérer ce pouvoir comme un pouvoir purement spirituel et purement relatif au royaume spirituel de Jésus-Christ, c'est-à-dire au salut des âmes, de même c'est un pouvoir spirituel que celui qu'a l'Église de dissoudre le lien ou le contrat qui lie les sujets à leur souverain lorsque, par suite de la perversité de celui-ci, un pareil lien expose ceux qui s'en trouvent liés à un danger manifeste de se perdre, ou qu'il tourne au désavantage visible de la religion, et surtout lorsque ce souverain étant chrétien manque à l'obligation qu'il a contractée de maintenir la vraie religion parmi ses sujets et qu'au contraire il travaille à sa destruction et à son anéantissement.

10. Mais comme Bossuet prétend prouver par ce passage que notre sentiment est expressément contraire à la parole de Dieu, montrons que lui-même, pour ne rien dire de plus, abuse étrangement de la patience de ses lecteurs. Observons pour cela que, si Jésus-Christ, en protestant que son royaume n'est pas de ce monde, n'a laissé à ses ministres aucun pouvoir temporel, il n'en a laissé non plus aucun aux autres fidèles qui font partie de son troupeau. Sera-t-il donc pour cela défendu aux chrétiens de profession laïque de posséder des royaumes ou des principautés terrestres? Non assurément; car si Jésus-Christ ne leur a laissé aucune royauté temporelle, il ne leur a pas non plus défendu d'en posséder. Et c'est en ce point, comme nous l'avons dit, que Tertullien a commis une erreur grave quand il a prétendu que, puisque Jésus-Christ n'a possédé ni voulu posséder aucune royauté, il a rangé la royauté parmi les pompes du démon, et l'a interdite par conséquent à ses disciples ou aux sectateurs de sa loi, et qu'ainsi il n'est pas permis à des chrétiens d'accepter une dignité temporelle (1). Or, de même que de ce que Jésus-Christ a re-

(1) « Si potestatem quoque nullam ne in suos quidem exercuit, quibus sordido ministerio functus est; si regem se denique fieri, conscius sui regni, refugit, plenissime dedit formam suis dirigendo omni fastigio, tam dignitatis quam potestatis... Igitur quæ noluit rejecit, quæ rejecit damnavit, quæ damnavit in pompa diaboli deputavit. Non enim damnasset, nisi non sua : aliena autem esse non possunt, nisi diaboli. Tu si diaboli pompam ejerasti, quidquid ex ea attigeris, id scias esse idololatriam. » Tertullian., *de Idololatria*, cap. 7, al. 18.

fusé la royauté temporelle et s'est borné à établir une royauté spirituelle dans son Église il ne faut pas inférer que les chrétiens soumis à cette royauté spirituelle ne puissent posséder une royauté temporelle, on raisonnerait encore bien plus mal si l'on voulait en conclure que le pouvoir qu'il a laissé à ses ministres pour le gouvernement de son royaume spirituel ne saurait s'étendre sur les royautés temporelles et séculières. On devrait plutôt en inférer tout le contraire, puisque, ces royautés temporelles étant complétement étrangères à la royauté spirituelle que Jésus-Christ a instituée ici-bas, s'il ne répugne pas à l'Évangile qu'elles soient possédées par les simples fidèles obligés de reconnaître cette royauté spirituelle, il répugne encore beaucoup moins que ces royautés temporelles soient subordonnées à l'autorité de ceux à qui Jésus-Christ a conféré la royauté spirituelle. C'est même une nécessité que ces royautés temporelles soient subordonnées à l'autorité spirituelle établie par Jésus-Christ dans son Église lorsqu'elles sont possédées non par des hommes indépendants de cette autorité spirituelle, mais par des catholiques qui la reconnaissent et qui font profession d'y être soumis : autrement cette royauté terrestre que Jésus-Christ a dédaigné de posséder ou pourrait tout bouleverser dans son royaume spirituel, ou ne devrait jamais être possédée par des chrétiens.

11. Maintenant qu'on a vu que ce passage sur lequel s'appuient avec tant de confiance nos adversaires ne prouve rien en faveur de leur opinion, mais favorise plutôt notre sentiment, il nous reste à examiner le texte de l'Évangile que l'auteur de la Défense allègue en dernier lieu comme péremptoire dans la question présente. Il rapporte donc cet endroit de l'Évangile de saint Luc où Notre-Seigneur, prié par un homme de régler un partage de succession entre lui et son frère, lui fit cette réponse : « Mon ami, qui est-ce qui m'a établi juge et arbitre « entre vous (1) ? » Réponse, ajoute notre auteur, qui, bien examinée, tranche la question touchant la puissance tem-

(1) « Magister, dic fratri meo ut mecum dividat hereditatem. At ille dixit illi : Homo, quis me constituit judicem aut divisorem super vos ? » Luc., XII, 14.

porelle (1), puisque Jésus-Christ, invité à régler avec autorité les partages de succession entre deux frères, déclare expressément que ces sortes de jugements ne sont point du ressort de la puissance qu'il exerçait sur la terre et qu'il voulait transmettre à ses apôtres; et de là il conclut que, Jésus-Christ n'ayant pas transmis à ses apôtres d'autre ministère que celui qu'il a lui-même exercé ici-bas et ayant déclaré nettement que cette autorité n'était point du ressort de son ministère, un pouvoir semblable ne saurait appartenir au ministère apostolique. Mais ce passage, qu'il regarde comme péremptoire pour la question présente, ne s'y rapporte même pas et est tout à fait étranger au cas dont il s'agit entre nous. Son argument ne serait valable qu'autant que nous admettrions la fausse idée qu'il s'est formée du pouvoir attribué par nous à l'Église et qu'il suppose être un pouvoir temporel et civil, auquel il appartiendrait directement de s'immiscer dans les questions temporelles et de vider les différends à mesure qu'il s'en élève dans la société civile. Mais ce même argument est sans valeur dès qu'on suppose, au contraire, qu'il ne s'agit nullement d'un pouvoir temporel et civil, mais d'un pouvoir spirituel qui ne se rapporte qu'indirectement aux choses temporelles et en tant seulement que ces dernières intéressent le salut des âmes. Du reste Notre-Seigneur, en refusant d'accéder à la demande intempestive de cet homme, qui aurait voulu qu'il s'occupât directement d'intérêts terrestres, tandis que son unique désir était de procurer aux hommes les biens du ciel, a fait voir, il est vrai, qu'il n'entre point dans le ministère qu'il a exercé ici-bas et qu'il a transmis à ses apôtres de faire son principal objet de juger les différends en matière civile et de régler les affaires temporelles; mais il ne nous a pas dit pour cela qu'il y ait de l'incompatibilité entre ce même ministère et le soin de régler accidentellement et par occasion ces affaires d'intérêt minime lorsque la piété, la religion ou quelque autre honnête motif en fait un devoir : autrement l'Apôtre serait allé contre les enseignements de Jé-

(1) « Quæ verba si perpendimus, statim intelligimus finitam hanc quam tractamus de temporalibus quæstionem. » Bossuet, loc. cit., cap. 20

sus-Christ lorsqu'il a défendu aux chrétiens de porter leurs procès devant les magistrats idolâtres, et qu'il leur a recommandé de se choisir plutôt des juges dans la communauté des fidèles pour examiner leurs griefs et terminer leurs différends ; et tant de saints évêques des premiers siècles et même de siècles plus rapprochés de nous auraient méconnu le ministère divin qu'ils étaient chargés de remplir lorsqu'ils ont consenti à juger eux-mêmes ces procès entre laïques et en matière temporelle. Mais l'Apôtre, bien loin de croire qu'il fût indigne de l'Église ou défendu par Jésus-Christ à ses ministres de résoudre judiciairement ces contestations relatives à des intérêts temporels, a cru plutôt que c'était une chose de son ressort en quelque façon; car voici ce qu'il écrivait aux Corinthiens : « Comment se trouve-t-il quelqu'un parmi vous « qui, ayant un différend avec son frère, ose l'appeler en ju- « gement devant les méchants et les infidèles, et non pas de- « vant les saints? Ne savez-vous pas que les saints doivent « un jour juger le monde? Et si c'est vous qui devez juger le « monde, êtes-vous indignes de juger des moindres choses? « Ne savez-vous pas que nous serons juges des anges même? « A combien plus forte raison pouvons-nous l'être des choses « du siècle! Si donc vous avez des procès sur les affaires de « ce monde, prenez pour juges ceux mêmes qui tiennent le « dernier rang dans l'Église. Je le dis à votre confusion, est-il « possible qu'il ne se trouve point parmi vous un seul homme « sage qui puisse être juge entre ses frères? Mais on voit un « frère plaider contre son frère ; et cela devant des païens et « des infidèles (1) ! »

12. Je sais que Bossuet répond à cela que l'intention de l'Apôtre n'était pas d'établir dans l'Église de nouveaux magistrats, chargés en qualité de juges ordinaires de terminer

(1) « Audet aliquis vestrum habens negotium adversus alterum judicari apud iniquos, et non apud sanctos? An nescitis quoniam sancti de hoc mundo judicabunt? Et si in vobis judicabitur mundus, indigni estis qui de minimis judicetis? Sæcularia igitur judicia si habueritis, contemptibiles qui sunt in Ecclesia, illos constituite ad judicandum. Ad verecundiam vestram dico. Sic non est inter vos sapiens quisquam qui possit judicare inter fratrem suum? Sed frater cum fratre judicio contendit, et hoc apud infideles. » I Cor., VI, 1-6.

les différends et de vider les causes temporelles des chrétiens, mais seulement d'engager ces derniers à se choisir de mutuel accord des arbitres de leurs différends, comme cela était permis par les lois romaines (1). Mais cette réponse, que font avec lui tous ceux qui s'étudient à amoindrir autant qu'ils le peuvent l'autorité de l'Église et du sacerdoce chrétien, n'est pas aussi solide qu'il se la représente, et elle est insuffisante pour détruire l'argument que nous tirons de ce texte de l'Apôtre en preuve du pouvoir que l'Église a reçu sur les choses de l'ordre temporel. Nos adversaires croient avoir tout prouvé en disant que les évêques de l'Église primitive jugeaient les procès des laïques soumis à leur autorité comme arbitres élus par les parties et que c'est de ce jugement arbitral que l'Apôtre parlait aux Corinthiens; mais ils n'ont pas fait attention aux difficultés majeures que soulève cette opinion. Pour ne rien dire ici de cette espèce d'arbitres dont parlent les lois romaines et qui, étant fournis et produits par le préteur pour le jugement de certaines causes et astreints à y observer des règles judiciaires déterminées (2), étaient au fond de véritables juges, Procule (3) distingue deux sortes d'arbitres, du genre de ceux dont il peut être question pour notre cas particulier, savoir ceux que les parties se nomment par compromis, en s'engageant à s'en tenir à leur décision, quelle qu'elle soit, juste ou injuste; et ceux que les parties se choisissent sans passer de compromis, pour qu'ils leur disent de bonne foi leur façon de penser qu'elles seront libres ensuite de suivre ou de rejeter, et c'est ce que les jurisconsultes modernes appellent un arbitrage à l'amiable. Les premiers sont tenus d'observer un ordre judiciaire (4), et les parties doivent exposer devant eux leurs griefs comme elles le feraient devant des juges (5). Quant aux seconds, ils ne sont point tenus d'observer l'ordre judiciaire, et l'avis qu'ils donnent n'a

(1) Bossuet, tom. 1, part. 2, lib. v, (al. 1, sect. 2), cap. 37.

(2) Lib. xiv, *de Pos.*, l. xvii, ff. *de Neg. gest.*, l. i, ff. *de Part. dot.*, l. vi, ff. *de Rebus cred.*, l. ii, C. *de Sent. et interloc.*

(3) Proculus in l. societatem, § 1, ff. pro Soc.

(4) Lib. i, ff. *de Recept. arbit.*

(5) Inst. *de Act.*, § *Omnium*.

point force de chose jugée. Or nous voudrions qu'on nous expliquât laquelle de ces deux espèces d'arbitres l'Apôtre demandait qu'on établît dans l'Église pour terminer les différends élevés entre les chrétiens en matière civile. Si nos adversaires sont pour les arbitres par compromis, qu'ils nous montrent donc en quel endroit l'Apôtre a obligé les fidèles à prendre des compromis dans leur communauté pour la décision de leurs différends, en laissant de côté leurs juges légitimes et ordinaires, et même en vertu de quelle loi il pouvait imposer justement aux chrétiens l'obligation d'user de compromis, moyen qui, étant de sa nature tout à fait libre et volontaire, est et doit être exempt de toute obligation. S'ils sont au contraire pour des arbitrages à l'amiable, c'est-à-dire s'ils veulent que les fidèles fussent obligés de faire choix d'hommes de bien qui leur fissent connaître simplement leur opinion sans qu'en même temps ces fidèles eux-mêmes fussent obligés de la suivre, qu'ils nous expliquent alors comment l'Apôtre pouvait défendre aux fidèles d'exposer leurs raisons devant les magistrats idolâtres, puisqu'il ne leur faisait aucune loi de s'en tenir au sentiment de pareils arbitres, ou bien comment il pouvait les obliger de s'en tenir au sentiment de ces derniers, puisque leur arbitrage, par sa nature même, n'avait pas force de décision, et que les parties étaient toujours libres de l'admettre ou de le récuser. Enfin, comme nous savons que, dans les premiers temps, en vertu de ce règlement de l'Apôtre, les évêques et les pasteurs connaissaient des contestations en matières temporelles qui s'élevaient entre les fidèles et qu'ils jugeaient et terminaient les procès des laïques soumis à leur autorité, comme saint Grégoire de Nysse l'atteste en particulier de saint Grégoire le Thaumaturge et comme l'attestent de tous en général Synésius, saint Ambroise et saint Augustin (1), ce qui est surtout vrai des trois premiers siècles, où il était défendu aux chrétiens de recourir à des juges idolâtres pour l'instruction de leurs causes et de leurs démêlés temporels,

(1) Greg. Nyss., in Vita S. Gregorii Thaumaturgi; D. Ambrosius, lib. *de Officiis*, cap. 29; Synesius, epist. 57 et 58; S. Augustinus, *de opere Monachorum*.

comme le prouvent les monuments qui nous restent de cette époque, consignés dans les Constitutions apostoliques que quelques-uns attribuent à saint Clément de Rome et dans l'épître adressée à saint Jacques et attribuée encore, quoique à tort, à ce même pape (1); si les évêques et les pasteurs prenaient une semblable charge à titre d'arbitres par compromis ou comme de simples arbitres choisis par les parties, que nos adversaires nous disent donc pourquoi ces mêmes évêques, pour qui cette occupation était si pénible, ne refusaient pas de s'en charger, et comment ils pouvaient déclarer que, quoique cette application à connaître et à terminer les différends des chrétiens leur fût fort onéreuse et qu'elle les détournât d'autres soins plus importants, ils ne pouvaient pourtant pas s'en dispenser, attendu qu'elle leur était enjointe par l'Apôtre? Où a-t-on jamais vu que les arbitres choisis par les parties soient obligés ou d'accepter le compromis ou d'émettre leur sentiment, et qu'il leur soit interdit de s'y refuser lorsqu'ils en sont priés? Saint Augustin se plaint souvent des ennuis et des pertes de temps que lui causait cette occupation : il dit qu'il était continuellement importuné par des gens en procès qui venaient l'entretenir d'affaires temporelles; mais il dit en même temps qu'il ne pouvait éloigner ceux qui avaient ainsi recours à lui, non parce que c'était lui qu'ils choisissaient d'un commun accord pour leur arbitre, puisqu'alors il aurait pu s'exempter de ce soin, mais parce que cet office lui était enjoint par l'Apôtre (2), et qu'il ne pouvait leur répondre : « O homme, qui est-ce qui m'a établi juge et « arbitre entre vous? puisque l'Apôtre avait ordonné que ce

(1) Lib. II Constit. Apostol., cap. 45, 49, 50, 51, et epist. ad Jacob. fratr. Domini.

(2) « Dominum Jesum, in cujus nomine securus hæc scribo, testem invoco super animam meam, quantum attinet ad meum commodum, multo mallem per singulos dies certis horis, quantum (*leg.* quemadmodum) in bene moderatis monasteriis constitutum est, aliquid manibus operari, et certas (*al.* cæteras) horas habere ad legendum et orandum, aut aliquid de divinis litteris agendum liberas, quam tumultuosissimas perplexitates causarum alienarum pati de negotiis sæcularibus vel judicando dirimendis, vel interveniendo præcidendis, quibus nos molestiis afflixit (*al.* aflixit) apostolus, non utique suo, sed ejus qui per eum loquebatur arbitrio. » S. Augustin. *de Opere Monachorum*, cap. 29, t. VI, col. 832 et s., édit. Gaume.

« serait l'Église qui instruirait les causes, en défendant aux « chrétiens de les porter devant les tribunaux (1). » Qu'ils nous disent maintenant comment tout cela s'accorde ou comment ils accordent l'idée de simples arbitres choisis par les parties avec celle de juges établis d'après les ordres de l'Apôtre pour examiner et juger les procès des fidèles en matières temporelles.

13. Mais, quoi qu'il en soit, deux choses restent démontrées par cette prescription de l'Apôtre : la première, qu'en défendant aux chrétiens de plaider même pour leurs intérêts temporels devant les magistrats idolâtres, et cela, comme en convient Bossuet, pour obvier au danger auquel ils auraient été exposés ou de jurer par les faux dieux ou de renier leur foi, l'Apôtre les délivrait sous ce rapport de la domination des princes infidèles; et c'est encore ainsi que nous avons vu, au deuxième paragraphe de ce livre, l'Église défendre aux fidèles dans les premiers siècles d'accepter des fonctions, soit civiles, soit militaires, et les rendre sous ce nouveau rapport indépendants des princes infidèles. Or le pouvoir indirect, tel que nous le soutenons, est-il autre chose? Si l'Église peut, toutes les fois qu'il s'agit d'écarter un danger auquel serait exposée soit la conscience des fidèles, soit la religion elle-même, les soustraire au pouvoir des souverains par rapport à quelques-unes de leurs charges civiles, elle peut les y soustraire par rapport à toutes s'il se rencontre en toutes le même danger. L'autre chose démontrée par l'exemple de saint Paul, c'est que, bien que Notre-Seigneur n'ait pas donné pour objet direct à ses ministres le soin des choses temporelles, qui regarde plutôt la puissance civile, ils peuvent néanmoins s'en trouver chargés accidentellement et lorsque ainsi l'exige le salut des âmes, le bien de la religion ou quelque autre né-

(1) « Maligni exercent ad facienda mandata, a scrutandis autem avocant non solum quum persequuntur et (*al.* ant)litigare nobiscum volunt, verum etiam quum obsequuntur et honorant... aut certe infirmos premunt, et causas suas ad nos deferre compellunt, quibus dicere non audemus : Dic, homo, quis me constituit judicem aut divisorem super (al. inter) vos? Constituit enim talibus causis ecclesiasticos apostolus cognitores, in foro prohibens jurgare christianos. » S. Augustin., Enarrat. in Ps. CXVIII, serm. 25 (al. 24, t. IV, col. 1912 et s., édit. Gaume).

cessité, et que le texte de l'Évangile cité par Bossuet et présenté par lui comme décisif est tout à fait étranger à la question dont il s'agit entre nous ; à moins de dire que saint Augustin ou ne savait pas ce qu'il avait à faire en qualité de ministre de Jésus-Christ ou voulait se mettre en contradiction directe avec son divin Maître lorsqu'il disait qu'il ne pouvait répondre comme lui à ceux qui l'obligeaient de se mêler de leurs procès : O homme, qui est-ce qui m'a établi juge et arbitre entre vous ?

§ V.

RÉPONSE AUX TÉMOIGNAGES DES PÈRES ALLÉGUÉS PAR BOSSUET, ET EXPLICATION DU SENS DANS LEQUEL LES PRINCES TEMPORELS NE DÉPENDENT QUE DE DIEU.

Sommaire.

1. Témoignages de Tertullien allégués par Bossuet et mauvais raisonnement de ce dernier fondé sur l'idée que s'était formée Tertullien du pouvoir des empereurs romains, idée qui, comme d'autres de cet ancien écrivain, est démontrée fausse.
2. Présomption des empereurs idolâtres, qui s'arrogeaient la divinité et voulaient passer pour des dieux.
3. Les empereurs romains qui sont parvenus par des moyens coupables au pouvoir suprême n'ont jamais été regardés comme ayant reçu leur autorité de Dieu. L'autorité des empereurs leur venait de Dieu considérée en elle-même, et non quant à l'usage qu'ils en faisaient.
4. En quel sens les princes souverains sont la seconde majesté et les premiers après Dieu. On peut les dire soumis immédiatement à Dieu tout en les disant soumis à l'Église et aux ministres de Dieu.
5. L'autorité des empereurs infidèles ou séparés de l'Église n'est pas subordonnée au pouvoir spirituel de celle-ci. L'autorité impériale est au contraire subordonnée au pouvoir spirituel de l'Église du moment où le prince qui la possède est chrétien et soumis à l'Église.
6. On explique en quel sens les Pères cités par Bossuet ont pu dire que les princes sont indépendants de tout pouvoir, celui de Dieu excepté, qui puisse les punir de leurs excès.
7. Les princes souverains n'ont au-dessus d'eux aucun pouvoir terrestre, fût-il même spirituel, qui puisse les punir directement ou indirectement en leur infligeant des peines corporelles et matérielles. L'exercice du pouvoir indirect de l'Église à leur égard n'entraîne aucune peine corporelle, et leur déposition est un effet indirect de la puissance du glaive spirituel. Ils ne sont point soumis à ce pouvoir tant qu'ils sont princes et qu'ils conservent leur droit de souveraineté.

1. Après nous avoir cité les divines Écritures, Bossuet nous allègue les témoignages des Pères pour démontrer, comme il se l'imagine, l'opposition de notre sentiment avec la tradition. Il rapporte en premier lieu deux passages de Tertullien, dans l'un desquels cet auteur atteste que les chrétiens vénéraient les empereurs comme venant immédiatement après Dieu et ne le cédant qu'à Dieu, et dans l'autre desquels il dit que les empereurs savaient bien qu'ils ne reconnaissaient d'autre pouvoir au-dessus d'eux que celui de Dieu, qu'ils venaient en second par rapport à lui, et qu'après lui ils étaient les premiers (1). Ensuite, nous invitant à considérer quelle idée les empereurs idolâtres avaient de leur propre autorité sans que l'Église elle-même y trouvât rien à redire, il nous pose cet argument : L'idée que tout le monde et les empereurs eux-mêmes s'étaient formée de la souveraineté temporelle, l'Église l'a accueillie et admise à son tour ; or cette idée consistait à regarder la souveraineté temporelle comme occupant le premier rang dans son genre et n'ayant que Dieu au-dessus d'elle; donc l'Église reconnaissait que cette souveraineté était telle en effet. Il infère de là que l'Église a regardé les souverainetés temporelles comme n'étant point subordonnées à sa propre autorité ; que cette même idée était partagée par les Juifs, qui, pour les mêmes raisons qui leur avaient fait reconnaître au-dessus d'eux l'autorité de leurs propres rois et plus tard celle des Grecs, des Perses et des Assyriens, reconnurent aussi celle des Romains, que personne ne regardera comme ayant été d'un ordre inférieur à celle de tous ces autres princes, et que c'est l'idée qu'en avait Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même lorsqu'il nous disait de rendre à César ce qui est à César (2). Or, pour mettre dans tout son jour la faiblesse de ce raisonnement, qui n'est fondé que sur des équivoques, observons en premier lieu que notre auteur

(1) « Colimus imperatorem sic, quomodo et nobis licet et ipsi expedit, ut hominem a Deo secundum, et quidquid est a Deo consecutum, et solo Deo minorem. » Tertull., ad Scapulam. « Sciunt imperatores, quis illis dederit imperium; sciunt, quis homines, quis et animas. Sentiunt eum Deum esse solum, in cujus solius potestate sunt, a quo sunt secundi, post quem primi. » Idem, in Apologet., cap. 30.

(2) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. v (al. 1, sect. 2), cap. 31.

attribue tout simplement à l'Église l'idée que s'était formée Tertullien de l'autorité des empereurs, comme si le sentiment de cet auteur était une seule et même chose avec celui de l'Église entière. Mais qui ne sait quelles étranges idées Tertullien s'était formées des choses, sans égard pour ce que pensait l'Église elle-même? Ainsi que nous l'avons vu, il s'était représenté le chrétien comme un homme à qui il n'était pas permis de servir les empereurs, soit dans les emplois civils, soit dans l'état militaire, quand même il aurait pu le faire sans se souiller par les superstitions païennes. Était-ce donc là l'idée que l'Église en avait aussi? Tertullien croyait de plus que servir sous les drapeaux des empereurs romains, même sans danger de prendre part aux superstitions idolâtriques, c'était la même chose que servir sous l'étendard du démon, et que par conséquent un chrétien ne pouvait servir de cette manière Dieu et les empereurs tout à la fois (1). Or qui dira que cette pensée extravagante de Tertullien ait été alors, plus qu'elle n'est aujourd'hui, celle de l'Église?

2. Bossuet dira peut-être que Tertullien rapporte l'idée que les empereurs se formaient de leur pouvoir et qu'il l'approuve en même temps. Mais cette approbation que lui donne Tertullien peut-elle être regardée comme une approbation que lui eût donnée l'Église? De plus, comment Tertullien savait-il que les empereurs romains avaient cette idée même de leur pouvoir et qu'ils se regardaient comme les seconds par rapport à Dieu et comme inférieurs à Dieu seul? Combien parmi ces empereurs revêtus de la pourpre n'y eut-il pas de monstres, qui dédaignaient de céder le pas à Dieu et qui voulaient passer eux-mêmes pour des dieux? Et pour ne rien dire de ceux qui parurent depuis Tertullien, d'Aurélien, par exemple, qui ne rougit pas de faire graver sur une de ses médailles : *Deo. et. Domino. nato. Aureliano*; de Carus aussi, qui eut la même

(1) « At nunc de isto quæritur, an fidelis ad militiam converti possit, et an militia ad fidem admitti etiam caligata, vel inferior quæque, quum non sit necessitas immolationum vel capitalium judiciorum? Non convenit sacramento divino et romano, signo Christi et signo Diaboli, castris lucis et castris tenebrarum. Non potest una anima duobus deberi, Deo et Cæsari. » Tertull., *de Idololatr.*

impudence et qui fit graver de même : *Deo. et. Domino. Caro,* cet écrivain ne devait pas ignorer que Domitien avait poussé la présomption jusqu'à faire précéder les ordres qu'il donnait de ces premiers mots : *Notre Seigneur et notre Dieu ordonne*, etc., et qu'il ne souffrait pas qu'on lui donnât jamais un autre titre, soit par écrit, soit de vive voix (1) ; que Caligula était possédé de la même frénésie et s'attribuait de même la divinité, faisant remplacer sur le buste de Jupiter Olympien la tête de ce dieu par une autre qui représentait ses propres traits, se faisant adorer parmi les dieux, faisant ériger des temples à la gloire de son propre nom et instituer des prêtres chargés de lui immoler des victimes choisies (2) ; qu'Adrien, tout en bornant ses prétentions à n'être regardé que comme un simple empereur, consentit néanmoins à ce qu'on frappât des monnaies en Grèce qui avaient pour exergue ΑΔΡΙΑΝΟϹ ΟΛΥΜΠΙΟϹ, et à ce qu'on érigeât dans la ville d'Athènes un temple consacré à lui-même en même temps qu'à Jupiter Olympien ; que Commode, sous le règne duquel il vivait, non-seulement porta ce même nom d'Olympien, mais voulut encore, comme le rapporte Lampride (3), se faire adorer comme Dieu sous les dehors et avec les attributs d'Hercule, et c'est ce que témoignent aussi les pièces de monnaies frappées sous le règne de ce prince et qui représentent Hercule avec cette inscription : *Herculi Romano ;* que les empereurs romains les plus modérés ne dédaignèrent pas de recevoir de l'adulation des peuples, avec des temples consacrés à leur nom, des prêtres destinés à sacrifier sur leurs autels; enfin que cette même envie de complaire aux empereurs faussa tellement l'idée qu'on devait avoir de la dignité impériale qu'on mit après leur mort au nombre des dieux non-seulement ceux

(1) « Pari arrogantia quum procuratorum suorum nomine formalem dictaret epistolam, sic cœpit : Dominus et Deus noster sic fieri jubet. Unde institutum est posthac ut ne scripto quidem ac sermone cujusquam appellaretur aliter. » Suetonius, in Domitiano, cap. 13.

(2) Suetonius, in Caligula, cap. 22.

(3) « Sed etiam seipsum... Commodum Herculem et Deum appellans... accepit statuas in Herculis habitu, eique immolatum est ut Deo. » Ælius Lampridius, in Commodo.

d'entre eux qui pendant leur règne s'étaient fait une réputation de bonté et de clémence, mais encore ceux qui s'étaient attiré l'exécration universelle par leur cruauté ou par d'autres vices, tels entre autres que Caracalla, dont on fit l'apothéose après sa mort et qu'on plaça parmi les dieux, comme le prouve sa médaille qui porte cette inscription : *Divo. Antonino. Magno.* L'adulation alla même si loin qu'on n'eut pas honte de sanctionner par des monuments publics la frénésie de ces princes, qui voulaient, même de leur vivant, se faire passer pour des dieux, comme nous le voyons par une médaille de Caligula frappée en Grèce et qui porte cette inscription : ΓΑΙΟC ΚΑΙCΑΡ ΘΕΟC ΑΥΤΟΚΡΑΤΩΡ, c'est-à-dire Caius César Dieu, Empereur : cette médaille se trouve mentionnée par le célèbre Spanheim. Puis donc que la présomption des empereurs romains, d'une part, et l'adulation ou la superstition des peuples, de l'autre, avaient ainsi perverti l'idée de la puissance impériale tant dans ces princes eux-mêmes que dans leurs sujets, comment l'Église pouvait-elle adopter cette même idée? et comment pouvons-nous l'admettre même présentée par Tertullien, en des termes aussi généraux que ceux où il nous la présente?

3. Nous ne pouvons pas même affirmer généralement des empereurs romains qu'ils aient reconnu que leur pouvoir venait immédiatement de Dieu, ni de leurs sujets qu'ils aient eu cette même idée du pouvoir de leurs princes; car il n'est pas croyable qu'Othon, Vitellius et Didius Julianus, qui s'élevèrent à l'empire par des moyens infâmes et illégitimes, et Sévère lui-même, sous l'empire duquel Tertullien composa les livres où Bossuet a pris les passages que nous avons rapportés, se soient imaginé que leur pouvoir venait immédiatement de Dieu et que les peuples qui leur obéissaient l'aient de même reconnu, puisque les premiers de ces empereurs que nous venons de nommer furent non-seulement déposés, mais encore mis à mort par l'armée aux applaudissements du sénat et que le dernier de ces mêmes empereurs, qui n'avait pas eu d'autre droit pour s'élever à l'empire que celui qu'avaient fait valoir pour eux-mêmes Clodius Albinus dans les Gaules et Pescennius Niger en Orient,

c'est-à-dire les suffrages de l'armée et l'autorité du sénat, ne se fit pas scrupule, pour pouvoir régner seul, de faire la guerre à ses deux rivaux, et après les avoir vaincus et fait mourir d'exercer de même sa cruauté contre ceux qui s'étaient faits leurs partisans. Mais qui donc, parmi les peuples soumis à l'empire romain, pouvait vénérer comme venant immédiatement de Dieu la dignité impériale soit du féroce Jules Maximin, qui teignit sa pourpre dans le sang de l'excellent empereur Alexandre, assassiné par ses ordres impies, soit de l'infâme Philippe, qui s'était frayé le chemin du trône en faisant cruellement mettre à mort l'innocent prince Gordien le Jeune, soit de tant d'autres venns depuis qui se firent de leurs actes de scélératesse autant de degrés pour parvenir à l'empire? A moins de dire que Dieu avait mis l'autorité suprême entre les mains de ces monstres, comme il a coutume de faire des tyrans les instruments de ses vengeances, ou comme il envoie les fléaux qui nous affligent en punition de nos péchés, mais non dans ces vues d'une providence toute paternelle, qui lui ont fait instituer le pouvoir suprême. Et pourtant tous ces monstres, tant qu'ils ont vécu, ont reçu de l'adulation de leurs sujets les mêmes honneurs que les Romains avaient coutume de décerner à leurs légitimes souverains. Si l'on nous dit ensuite qu'il n'est pas ici question des individus entre les mains desquels tombait la dignité impériale, mais de cette dignité en elle-même ou du souverain domaine que les Romains avaient acquis sur les provinces ajoutées par eux à leur empire et dont les empereurs avaient le gouvernement, et que c'est ce pouvoir-là même qui ne dépend que de Dieu, nous accepterons bien volontiers cette distinction, et nous n'aurons plus qu'à répondre que ce n'est pas non plus ce pouvoir, soumis immédiatement à Dieu, que nous soumettons à l'Église, mais bien les individus qui en sont dépositaires, et que l'Église, en déposant les princes et les rois, ne porte pas pour cela atteinte au pouvoir suprême qui ne cesse de subsister dans la société, mais qu'elle en ôte seulement l'administration à tels et tels individus, pour qu'il soit mieux exercé par d'autres.

4. Que mes adversaires ne s'inquiètent pas du reste du rai-

sonnement que je leur fais ici; car je leur accorde tout ce qu'ils prétendent eux-mêmes démontrer par l'autorité de Tertullien : j'admets que les rois et tous les souverains légitimes viennent en second par rapport à Dieu et sont les premiers après lui au point de vue temporel, puisqu'il n'y a point d'autre pouvoir temporel élevé au-dessus du leur et qui soit intermédiaire entre eux et Dieu. Mais il ne s'ensuit pas de là que dans cet ordre même des choses temporelles, si l'on considère celles-ci dans leur rapport avec les biens éternels et comme coordonnées à une fin spirituelle, ils n'aient pas au-dessus d'eux un autre pouvoir d'une nature différente, c'est-à-dire d'une nature spirituelle et d'une origine divine, tenant son institution tout spécialement de Dieu sans le secours des hommes. Et comme Dieu est le seul souverain Seigneur au temporel comme au spirituel, cette subordination des souverains temporels à ce pouvoir spirituel fait qu'ils ne reconnaissent toujours, en une certaine manière, que Dieu au-dessus d'eux. De là vient que, tout en se soumettant à ce pouvoir spirituel, ils peuvent se dire soumis immédiatement à Dieu, ce pouvoir spirituel n'étant point confié à d'autres qu'à ses vicaires et à ses lieutenants, institués par lui pour l'administrer en son nom, comme l'observe fort à propos Alexandre de Halès (1). Et il n'y a point à inférer de là, comme le voudrait Bossuet, qu'à prendre les choses dans ce sens les souverains temporels ne dépendront plus que de Dieu, non-seulement dans l'exercice de leur autorité temporelle, mais encore dans les choses de la religion, tandis que, d'après le sentiment des Pères, ils sont, sous ce dernier rapport, soumis non immédiatement à Dieu seul, mais aussi aux pontifes, ses vicaires et ses lieutenants. Il n'y a point, disons-nous, à inférer cette conséquence, ou, si on l'infère, il n'en résultera aucun inconvé-

(1) « Ad illud ergo quod primo objicitur ex auctoritate Augustini super Psalm. L, quod rex non habet hominem qui ejus facta dijudicet, etc., facienda est vis in hoc quod dicitur (non habet hominem) : spiritualis enim potestas non judicat secundum hominem vel secundum humanam legem, sed in quantum residet vice Dei : sicut dicitur apostolis (Luc., X, 16) : *Qui vos audit me audit* : et sicut dicit apostolus (II Cor., V, 20) : *Pro Christo legatione fungimur.* » Alexand. de Ales, 3 part., quæst. 39, memb. 5.

nient. Il n'y a point à l'inférer; car autre chose est de parler du pouvoir spirituel en général, autre chose est de parler des degrés de ce pouvoir. Quand nous disons que les souverains sont soumis indirectement au pouvoir spirituel, nous considérons ce pouvoir en général et au point de vue général de la fin pour laquelle il est ordonné, abstraction faite de la personne qui peut en être dépositaire. Au lieu que, quand nous parlons de la soumission que les princes doivent au pouvoir spirituel dans les choses de la religion, nous envisageons ce pouvoir spirituel dans ses degrés hiérarchiques, tels qu'ils se trouvent établis dans l'Église pour la réglementation des choses saintes; et comme ces degrés sont subordonnés les uns aux autres, les princes se trouvent dépendants de cette hiérarchie dans les choses de la religion, et par conséquent on ne peut pas dire sous ce rapport qu'ils soient soumis immédiatement à Dieu. Mais quand même il s'ensuivrait de notre raisonnement que les princes dépendent immédiatement de Dieu dans les choses de la religion, il n'en résulterait aucun inconvénient, pourvu que par être soumis immédiatement à Dieu dans les choses de la religion on voulût bien entendre la même chose qu'être soumis immédiatement à ceux qui tiennent sa place et qu'il a établis pour l'administration ordinaire des choses saintes. De même donc que les évêques, qui, selon quelques-uns, reçoivent leur pouvoir immédiatement de Dieu et reconnaissent Dieu pour auteur immédiat de leur dignité, sont néanmoins soumis à un autre pouvoir spirituel d'un degré plus élevé dans la hiérarchie de l'Église, par la raison que, s'ils reçoivent leur pouvoir immédiatement de Dieu, ils le reçoivent à l'état de pouvoir subordonné, et non de pouvoir souverain, de même aussi cette dépendance immédiate des princes à l'égard de Dieu dans les choses de la religion n'exclurait pas leur subordination par rapport à ses ministres, en qui ils doivent reconnaître Dieu lui-même.

5. Enfin, pour ce qui regarde le témoignage de Tertullien, il est bon d'observer que cet écrivain parle du pouvoir temporel et civil tel qu'il était alors constitué, c'est-à-dire séparé de l'Église et possédé par des hommes qui ne reconnaissaient

point de pouvoir spirituel au-dessus d'eux. Il est certain que dans ce cas le pouvoir temporel n'a pas, ordinairement parlant, de pouvoir spirituel au-dessus de lui, je ne dis pas seulement dans les choses temporelles sur lesquelles ce pouvoir spirituel pourrait exercer indirectement son action, mais pas même dans les choses spirituelles sur lesquelles il aurait à exercer son action directe, puisque ce pouvoir spirituel ne regarde comme ses sujets que ceux qui sont incorporés à l'Église par la profession de la foi chrétienne. Au lieu que nous parlons, nous autres, du pouvoir temporel en tant que ce pouvoir s'exerce dans le sein de l'Église et qu'il est possédé par des souverains qui reconnaissent l'autorité de l'Église. Et il ne sert à rien de dire, comme le fait Bossuet, que le pouvoir civil pouvant subsister hors de l'Église, même complet et revêtu de tous ses attributs, de la même manière que le pouvoir spirituel et la religion avec lui peuvent subsister indépendamment de tout pouvoir civil, ces deux pouvoirs n'ont par là même aucune subordination entre eux : car, comme de ce que ces deux pouvoirs peuven tsubsister séparément l'un de l'autre il ne s'ensuit pas que lorsqu'ils se trouvent réunis par le fait dans la même société, ou que le pouvoir temporel se trouve possédé par des chrétiens, ce pouvoir ne soit pas directement soumis au pouvoir spirituel dans les choses de ce même ordre, il ne s'ensuit pas non plus qu'il ne lui soit pas soumis indirectement dans ce même cas par rapport aux choses de l'ordre temporel, autant que celles-ci se rattachent à une fin spirituelle : mais de même qu'en entrant dans l'Église l'empire entre par cela seul sous le rapport spirituel dans une dépendance directe par rapport à elle, qu'il n'avait pas tant qu'il en était resté séparé, il contracte aussi dès lors, sous le rapport même temporel, une dépendance indirecte qui lui était inconnue, du moins ordinairement parlant, tant qu'il était resté séparé de l'Église.

6. Pour en venir maintenant aux autres autorités des Pères alléguées par notre auteur, c'est-à-dire à ce qu'il nous cite de saint Ambroise, de Cassiodore, de Grégoire de Tours et de

saint Isidore de Séville (1), nous avons déjà observé plus haut et au premier livre de cet ouvrage que lorsque ces Pères et d'autres que nous pourrions nous-mêmes citer affirment que les princes n'ont que Dieu au-dessus d'eux pour les punir de leurs fautes et qu'ils n'ont que Dieu pour juge de leurs excès; qu'aucune loi, aucun homme n'a d'action sur eux pour les contenir dans le devoir; qu'ils n'ont à répondre qu'à Dieu de leurs mauvaises actions, et qu'ainsi il leur est difficile de s'amender, parce qu'ils n'ont à craindre aucun pouvoir humain qui les réprime; ces expressions et d'autres semblables doivent s'entendre d'une répression physique ou de moyens coactifs de ce genre, que les souverains n'ont pas à craindre en effet, puisqu'il n'y a personne au-dessus d'eux qui puisse leur infliger des peines corporelles; mais cela ne veut pas dire qu'ils n'aient au-dessus d'eux aucun autre pouvoir même spirituel, puisqu'il est certain et incontestable, même aux yeux de nos adversaires, que les princes chrétiens sont soumis au pouvoir spirituel de l'Église, et que celle-ci peut leur infliger des peines spirituelles quand ils s'en rendent dignes par leurs excès. Ces passages donc qu'on nous oppose ont besoin d'explication : car si on les entendait dans un sens général et absolu,

(1) S. Ambrosius de David super illa verba Psalmi L, Tibi soli peccavi : « Rex utique erat (David), nullis ipse legibus tenebatur, quia liberi sunt reges a vinculis delictorum : neque enim ullis ad pœnam vocantur legibus, tuti imperii majestate : homini ergo non peccavit, cui non tenebatur obnoxius. » Apolog. David.

« De populo si quis erraverit, et Deo peccat et regi. Nam quando rex delinquit, soli Deo reus est, quia hominem non habet qui ejus facta dijudicet. Merito ergo rex Deo tantum se dicit peccasse, quia solus erat qui ejus potuisset admissa discutere. » Cassiod., Epist. in Psalm. 50.

« Si quis de nobis, ô rex, justitiæ tramitem transcendere voluerit, a te corrigi potest; si vero tu excesseris, quis te corripiet? Loquimur enim tibi, sed si volueris audis : si autem nolueris, quis te condemnabit, nisi is qui se pronunciavit esse justitiam?... Habes legem et canones, hæc te diligenter rimari oportet : tunc quæ præceperint si non obtemperaveris, noveris Dei judicium tibi imminere. » Gregor. Turon. ad Childeric. reg., lib. v Hist. Franc., cap. 18.

« Difficile est principem regredi ad melius si vitiis fuerit implicatus : populi enim peccantes principem metuunt, reges autem solo Dei timore metuque gehennæ coercentur : liberi in præceps proruunt, et per abruptum licentiæ in omne vitiorum facinus labuntur : ideo principem non oportet delinquere, ne formam peccandi faciat ejus impunita licentia. » S. Isidor. Hispal.

comme si les princes étaient à l'abri de toute correction et de tout châtiment, nous y verrions une grave erreur, attendu que les princes temporels, s'ils sont chrétiens, ont au-dessus d'eux, aussi bien que tous les autres fidèles, le pouvoir spirituel de l'Église, qu'ils doivent craindre s'ils veulent rester membres de la société chrétienne.

7. De plus, s'il s'agit de peines matérielles et corporelles, les souverains n'ont que Dieu au-dessus d'eux pour leur en infliger, puisque l'Église n'a pas reçu de Jésus-Christ un glaive matériel pour leur imposer une contrainte de cette nature. Sous ce rapport donc les princes souverains n'ont que Dieu au-dessus d'eux qui puisse les corriger. Et c'est dans ce sens qu'Alexandre de Halès explique les Pères lorsque ceux-ci enseignent que les princes n'ont que Dieu au-dessus d'eux pour les juger, les corriger et les punir (1). Mais les peines corporelles et physiques ne doivent pas être confondues avec toute espèce de peines temporelles. La déposition des princes est une peine temporelle sans être une peine corporelle; pour la prononcer, on ne tire pas le glaive matériel, mais seulement le glaive spirituel : encore cette peine n'est-elle prononcée qu'indirectement et en tant que le glaive spirituel rompt le lien qui tenait les sujets dans la dépendance du prince. Et cette peine n'est pas portée en vue d'un intérêt temporel, mais pour une fin spirituelle, en considération de laquelle, comme le dit le même auteur (2), le pouvoir spirituel peut juger le pouvoir terrestre sans se rendre injuste à son égard lorsque celui-ci abuse de ses droits : au contraire, comme l'âme est faite pour gouverner le corps, ainsi la puissance spirituelle est établie pour tracer des règles à la puissance terrestre. Mais, quand même on voudrait entendre ces textes en ce sens absolu que les souverains n'ont aucun autre pouvoir au-dessus du leur que celui de Dieu

(1) « Expone igitur : a Deo tantum est rex puniendus; supple materiali pœna. Et iterum, non habet hominem qui ejus facta dijudicet; supple ad corporalem pœnam inferendam. » Alensis, 3 part. quæst. 39, membr. 5.

(2) « Dicendum quod spiritualis potestas si judicet terrenam ratione delicti, quum scilicet abutitur potestate, non præjudicium facit. Immo sicut spiritus constitutus est ad dirigendum corpus, ita spiritualis potestas constituta est ad dirigendam terrenam. » Alensis, loc. cit.

qui puisse leur infliger indirectement des peines temporelles, on pourrait affirmer encore que cela est ordinairement vrai, puisque les cas sont si rares où l'Église peut licitement user de ce pouvoir qu'on peut dire que les souverains en sont ordinairement affranchis; ou même, si l'on fait bien réflexion que l'Église n'use de ce pouvoir indirect que dans le cas où les souverains cessent d'être souverains et qu'elle n'en use pas autrement qu'en déclarant que tels souverains sont déchus de leurs droits au trône et que leurs sujets sont affranchis de l'obligation de leur obéir, on verra que les souverains, considérés comme tels, n'ont jamais rien à craindre d'un tel pouvoir, puisqu'ils ne commencent à y être assujettis que lorsqu'ils cessent d'être souverains.

§ VI.

RÉPONSE AUX TÉMOIGNAGES DES PÈRES QUE BOSSUET A CRU POUVOIR ALLÉGUER EN PREUVE DE LA DISTINCTION DES DEUX PUISSANCES DU SACERDOCE ET DE L'EMPIRE ET DE LEUR INDÉPENDANCE RÉCIPROQUE SOUS LA SUPRÊME AUTORITÉ DE DIEU, CHACUNE DANS SON DISTRICT.

Sommaire.

1. Paroles de saint Gélase alléguées par Bossuet, mais altérées et mal comprises.
2. Explication des paroles de saint Symmaque, et raison qui a engagé ce pape à marquer la distinction des deux puissances.
3. Équivoques auxquelles Bossuet a eu recours pour se prévaloir de l'autorité de saint Gélase. Raisons que Dieu s'est proposées en établissant deux puissances distinctes. Comment la puissance spirituelle peut s'étendre sur la temporelle sans cependant l'absorber.
4. Comment les choses temporelles soumises à l'autorité des princes peuvent être ordonnées par rapport à la vie future ou aux biens de l'ordre spirituel. En combien de manières elles peuvent faillir à cette destination, et en quels cas, en raison de ce manquement, la puissance ecclésiastique peut s'étendre sur la puissance temporelle.

1. Quoiqu'il n'y ait rien de plus facile que de connaître et de distinguer les limites comme les attributions des deux puissances du sacerdoce et de l'empire, il ne l'est pas également de bien comprendre et de faire valoir avec avantage les témoignages des Pères qui ont écrit là-dessus. De là vient que dans toutes les contestations qui s'élèvent entre l'Église et les souverains en matière de juridiction les défenseurs de l'autorité

des princes ne manquent jamais de rapporter ces témoignages en leur faveur; ou bien ils ne se font pas scrupule de les abandonner ou de les détourner à un autre sens lorsqu'ils ne peuvent s'accommoder de celui que nous présente leur explication la plus naturelle. Bossuet, se mettant à la remorque des légistes et des gens de cour, s'est prévalu, lui aussi, de ces témoignages des Pères, en se flattant de démontrer par leur moyen que ces deux puissances sont tellement distinctes en raison de leurs objets et tellement souveraines chacune dans son ressort qu'elles ne peuvent dépendre ni directement ni indirectement l'une de l'autre, ni par conséquent être subordonnées l'une à l'autre tant qu'elles restent dans l'état où Dieu les a établies (1). Il rapporte, pour le prouver, le passage suivant de la lettre du pape saint Gélase à l'empereur Anastase : « Il y a deux puissances établies par-dessus les autres pour gouverner ce monde, l'autorité sacrée des pontifes et la majesté des souverains. » A ces paroles Bossuet ajoute les suivantes, qui ne sont point de ce saint pape : « L'une et l'autre est principale, souveraine et sans dépendance dans les choses de son ressort (2). » Au lieu (A) que le pape Gélase avait fait suivre celles que nous avons déjà rapportées de celles-ci : « De ces deux puissances, celle des pontifes l'emporte d'autant plus qu'ils auront à rendre compte au jugement de Dieu de la conduite des souverains eux-mêmes (3). » Mais ces dernières paroles n'ont pas été supprimées sans dessein par Bossuet, qui voyait bien que cette obligation imposée aux pontifes de rendre compte à Dieu de la conduite des souverains eux-mêmes était écrasante pour l'opinion qu'il soutenait, et qu'ainsi il n'avait

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. v (al. lib. I, sect. 2), c. 23, 24 et 25.

(2) « Utraque principalis, supremaque utraque, neque in officio suo alteri obnoxia. » Addition de Bossuet aux paroles de Gélase, loc. cit., cap. 33.

(A) Cette addition de Bossuet est séparée, il est vrai, du texte de Gélase par des guillemets; mais cette séparation est à peine sensible même pour les yeux, et en tout cas elle ne saurait suffire pour excuser la suppression de la suite du texte de ce saint pape, que va donner Bianchi.

(3) « Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur : auctoritas sacra pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem. » S. Gelas., epist. ad Anastas. imperatorem.

rien de mieux à faire que de les ensevelir dans le silence. Ce qui ne l'empêche pas de rapporter d'autres passages de cette même lettre de saint Gélase, où ce pape représente à Anastase que, bien qu'il commandât au reste des hommes en vertu de la dignité dont il jouissait, il n'en devait pas moins courber son front devant les pontifes pour pouvoir participer aux choses divines, attendre d'eux ses moyens de salut et se soumettre à eux par principe de religion plutôt que de leur imposer des lois dans la dispensation des mystères célestes et dans les règlements à y observer; qu'il devait par conséquent attendre leur décision pour s'y conformer, et ne pas prétendre les réduire à suivre sa propre volonté; enfin, que si les chefs mêmes de la religion obéissaient aux lois de ce prince dans l'ordre politique et temporel, parce qu'ils savaient qu'il avait reçu d'en haut ce pouvoir souverain, lui-même, à plus forte raison, devait obéir à ceux que Dieu avait établis dispensateurs des divins mystères (1).

2. A cette autorité du pape Gélase il ajoute celle de saint Symmaque, qui, écrivant au même empereur, marquait, lui aussi, les limites des deux puissances par ces paroles : « Comparons ensemble la dignité impériale avec la dignité pontificale. Il y a entre les deux la même distance qu'entre les choses humaines, dont s'occupe la première, et les choses divines qu'administre la seconde. Empereur....., votre vigilance s'exerce sur les choses humaines; mais le pontife vous dispense à vous-même les choses divines (2). » Bossuet aurait pu ajouter

(1) « Nosti enim, fili clementissime, quod, licet præsideas humano generi dignitate, rerum tamen præsulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tuæ salutis expetis, inque sumendis cœlestibus sacramentis eisque (ut competit) disponendis subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam præesse. Nosti itaque inter hæc ex illorum te pendere judicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem. Si enim, quantum ad ordinem pertinet publicæ disciplinæ, cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religionis antistites, ne vel in rebus mundanis exclusæ videantur obviare sententiæ; quo (rogo te) decet affectu eis obedire qui pro erogandis venerabilibus sunt attributi mysteriis? » Gelas., *ibid.*

(2) « Conferamus autem honorem imperatoris cum honore pontificis, inter quos tantum distat quantum ille rerum humanarum curam gerit, et iste divinarum. Tu, ô imperator, a pontifice baptismum accipis, sacramenta sumis, orationem poscis, benedictionem speras, pœnitentiam rogas : postremo tu humana

à ces deux autorités celles d'autres Pères plus anciens, qui ont défini de la même manière les offices des deux puissances, comme ce qu'ont dit Osius de Cordoue à l'empereur Constance et saint Ambroise à Valentinien, montrant l'un et l'autre avec netteté et précision que la différence des deux puissances consiste en ce que les pontifes sont chargés du soin de l'Église, de la religion et des choses saintes, et qu'aux souverains appartient celui des affaires civiles et des choses humaines. Les premiers doivent l'obéissance aux seconds en tout ce qui ne répugne pas à leur saint ministère; les seconds la doivent aux premiers en tout ce qui concerne la religion et les choses saintes. Et de même qu'il n'appartient pas aux pontifes de gouverner les choses humaines, il ne saurait non plus appartenir aux souverains d'étendre leur autorité sur les choses saintes (1). Mais autant il est facile de se former une idée générale des limites des deux puissances, autant il est difficile de bien les distinguer dans la pratique avec le secours de cette seule idée, que l'une a le soin du spirituel et l'autre celui du temporel, puisqu'il arrive souvent que l'une de ces deux puissances usurpe les fonctions de l'autre sous prétexte que la chose en question intéresse le temporel, tandis qu'elle intéresse plutôt le spirituel. Pour discerner donc les choses spirituelles et divines des choses temporelles et profanes, il est indispensable d'envisager la fin à laquelle elles se rapportent plutôt que ces choses en elles-mêmes; car on ne doit pas s'imaginer que les choses spiri-

administras, ille tibi divina dispensat. » Symmachi Libell. Apolog. adv. Anastasium.

(1) « Tibi Deus imperium commisit, nobis quæ sunt Ecclesiæ concredidit. Et quemadmodum qui tuum imperium malignis oculis carpit contradicit ordinationi divinæ, ita et tu cave ne, quæ sunt Ecclesiæ ad te trahens, magno crimini obnoxius fias. Date, scriptum est, quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo. Neque igitur fas est nobis in terris imperium tenere, nec thymiamatum et sacrorum potestatem habes Imperator. » Osius apud Athanas., Epist. ad Solitar.

« Noli te gravare, Imperator, ut putes te in ea quæ divina sunt imperiale aliquod jus habere. Nolite extollere; sed, si vis diutius imperare, esto Deo subditus. Est scriptum: Quæ Dei Deo, quæ Cæsaris Cæsari. Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem Ecclesiæ. Publicorum tibi mœniorum jus commissum est, non sacrorum... Et si tributum petit imperator, non negamus. Agri Ecclesiæ solvunt tributum... Solvimus quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo. Tributum Cæsaris est, non negatur. Ecclesia Dei est, Cæsari utique non debet addici. » S. Ambros., Epist. ad Sororem, et Orat. *de Basil. tradend.*

tuelles se distinguent des temporelles dans le cas présent en ce que ce soit pure spiritualité sans mélange de rien de sensible ou de corporel, puisqu'autrement il faudrait appeler choses temporelles les sacrements mêmes institués pour sanctifier nos âmes et qui tous n'en consistent pas moins dans des éléments sensibles et matériels; et il faudrait ranger de même parmi les choses temporelles tout ce qu'il y a de plus saint et de plus divin par la raison que nous ne pouvons y participer que par des moyens sensibles. Appelons donc spirituelles dans le cas présent les choses qui, quoique matérielles en elles-mêmes, se rapportent immédiatement à une fin purement spirituelle ou bien au salut de l'âme; et temporelles, celles qui fussent elles spirituelles en elles-mêmes ou inaccessibles à nos sens, se rapportent directement à une fin purement temporelle et tendent à procurer le bien de la société civile. Cette diversité de fins fait la différence du sacerdoce et de l'empire. Chacune de ces deux puissances, considérée par rapport à sa fin, est suprême en elle-même et indépendante de l'autre; et ainsi la puissance spirituelle n'a point à dicter les moyens de faire prospérer la société civile ni la puissance temporelle ceux qui peuvent procurer le salut éternel. Et c'est là ce que nous enseignent les Pères lorsqu'ils disent que ces deux puissances se distinguent entre elles en ce que l'une a pour objet les choses sacrées et divines, et l'autre les choses temporelles et séculières. De tout cela cependant il ne s'ensuit pas que la puissance spirituelle ne puisse pas quelquefois étendre indirectement sa juridiction sur la puissance temporelle lorsque celle-ci vient à contrarier la fin pour laquelle l'autre a été instituée par Notre-Seigneur Jésus-Christ; car le rapport que ces deux fins ont l'une avec l'autre exige nécessairement, au contraire, que la première s'étende quelquefois sur le domaine de la seconde, comme nous le ferons voir dans le paragraphe qui va suivre celui-ci.

3. Bossuet ne s'en flatte pas moins, en s'appuyant sur l'autorité de saint Gélase, d'exclure du sacerdoce tout pouvoir indirect sur l'empire. Le saint pape, entrant dans le détail des raisons pour lesquelles Dieu a voulu que ces deux puissances soient séparées l'une de l'autre et aient chacune des fonctions

distinctes, avait dit : « Notre-Seigneur Jésus-Christ, connaissant la faiblesse humaine et réglant avec une sagesse infinie ce qui pourrait procurer le salut des hommes, en les sauvant par l'humilité au lieu de les laisser se perdre par l'orgueil, a assigné à chacune des deux puissances des fonctions tellement propres et des avantages particuliers tellement distincts que dans le christianisme les empereurs ont besoin de recourir au ministère des pontifes pour parvenir un jour à la vie éternelle, et que les pontifes à leur tour ont besoin des empereurs pour pourvoir aux nécessités de la vie présente; afin que de cette manière le ministère spirituel ne soit point distrait de ses fonctions par l'aiguillon de la chair, mais que ceux qui sont engagés au service de Dieu puissent éviter l'embarras des affaires du siècle, et que de son côté le prince engagé dans les affaires du siècle ne prétende point régler les choses relatives au service divin. Ainsi chacun de ces deux ordres se trouve garanti contre l'orgueil que pourrait engendrer la réunion sur la même tête de l'une et de l'autre dignité; et la différence des fonctions à remplir facilite celle des dispositions qu'elles demandent (1). » Bossuet infère de ces paroles (2) qu'il y a deux raisons que Dieu a eues en vue en établissant la distinction et la séparation des fonctions des deux puissances : l'une, d'empêcher la faiblesse humaine de s'enorgueillir comme elle le ferait si les deux puissances étaient réunies sur une seule tête et que celui qui aurait la suprême administration des choses saintes l'eût aussi des choses profanes; l'autre, de faciliter à chacun les dispositions qu'il doit apporter à l'exercice des

(1) « Christus, memor fragilitatis humanæ, quod suorum saluti congrueret dispositione magnifica temperans, sic actionibus propriis, dignitatibusque distinctis, officia potestatis utriusque discrevit, suos volens medicinali humilitate salvari, non humana superbia rursus intercipi, ut christiani imperatores pro vita æterna pontificibus indigerent, et pontifices pro temporalium cursu rerum imperialibus dispositionibus uterentur : quatenus spiritualis actio a carnalibus distaret incursibus, et ideo militans Deo minime se sæcularibus implicaret, ac vicissim non ille rebus divinis præsidere videretur qui esset negotiis secularibus implicatus; ut et modestia utriusque ordinis curaretur, ne extolleretur utroque suffultus, et competens qualitatibus actionum specialiter professio aptaretur. » S. Gelas., Tract. cont. Anastasium.

(2) Tom. I, part. 2, lib. v (al. lib. 1, sect, 2), cap. 34.

fonctions particulières de sa charge. Puis il ajoute que ce serait en vain que Notre-Seigneur aurait ainsi distingué l'une de l'autre les deux puissances si celui à qui il a confié l'autorité souveraine en matière spirituelle pouvait encore évoquer à son tribunal non pas seulement les affaires les plus importantes dont s'occupent les gouvernements, mais toutes les causes temporelles du monde entier (1). Admettant nous-mêmes ce raisonnement et la conséquence qu'en tire Bossuet, nous disons qu'elle ne contredit point notre opinion, mais seulement l'étrange idée que Bossuet s'est formée du pouvoir indirect. Qui jamais, parmi ceux qui soutiennent ce pouvoir, a songé à dire que l'Église, ou le pape, à qui Jésus-Christ a confié l'autorité suprême en matière spirituelle, peut évoquer à son tribunal et soumettre à sa décision toutes les affaires, soit grandes, soit petites, des gouvernements et surtout de tous les gouvernements établis dans le monde entier? Qui jamais, disons-nous, si ce n'est Bossuet, a rêvé l'idée d'un pouvoir si monstrueux attribué à l'Église? Nous répétons de nouveau que le pape ni ne peut ni ne doit, en vertu de l'autorité qu'il a reçue de Jésus-Christ, s'embarrasser le moins du monde dans les affaires séculières des souverains, qui sont indépendants pour tout ce qui concerne la police civile de leurs États; et qu'il ne peut ni ne doit par conséquent évoquer à son tribunal ni toutes les causes temporelles du monde entier, puisqu'il s'y trouve encore aujourd'hui bien des terres possédées par les infidèles, sur qui l'Église ne prétend avoir aucune juridiction spirituelle, ni les causes temporelles des princes chrétiens, si ce n'est dans le cas où il y aurait violation de la loi de Dieu et danger de ruine pour la religion. Dans ce cas seulement il peut les réprouver et les annuler en vertu de son pouvoir le plus spirituel de tous, je veux dire, en vertu du pouvoir des clefs; et en les réprouvant et les annulant il ne s'immisce point dans les affaires du siècle,

(1) « Quis autem non videat quam hæc a Christo incassum distincta sint si qui ab eo est spiritualibus rebus summo jure præpositus, is non modo, ut diximus, maxima reipublicæ imperiorumque negotia, verum etiam temporalia omnia toto orbe terrarum ad suam potestatem utcumque revocare cogitur? » Bossuet, loc. cit.

mais dans l'affaire la plus spirituelle de toutes l'affaire du salut éternel, l'affaire temporelle même n'étant touchée en ce cas qu'accidentellement. Qui osera dire que le pape ne peut pas défendre un commerce évidemment injuste qu'encouragerait un prince chrétien dans ses États, ou qu'il n'a pas le droit de déclarer nuls et de nul effet les contrats usuraires dont l'usage se serait établi dans un royaume? Et s'il se porte à cette mesure, s'immiscera-t-il pour cela dans les affaires du siècle? Usurpera-t-il les attributions de la puissance civile par cela seul qu'il réprouvera et annulera des contrats qui sont comme ceux-là de l'ordre temporel? Eh! quelles sont donc les affaires dont l'Église doit se charger, sinon précisément celles-là? Or la même raison pour laquelle l'Église, en vertu du pouvoir spirituel des clefs qu'elle a reçu, peut annuler toutes les obligations semblables qui iraient à perdre les âmes l'autorise aussi à rompre le lien d'obéissance qui attache les sujets au souverain, s'il doit en résulter quelque offense de Dieu, un danger imminent pour les sujets de perdre leurs âmes ou bien la ruine de la religion.

4. Bossuet oppose cependant à ce raisonnement quelque chose de plus fort quand il dit que, si l'Église peut étendre son pouvoir sur le temporel des souverains par suite de ce que les choses humaines doivent être subordonnées aux choses divines, celles de la terre à celles du ciel, les temporelles aux éternelles, aucune branche du gouvernement, aucune fonction de la société ne sera exempte de cette sujétion, et tout devra attendre la décision de l'Église, et la paix, et la guerre, et les causes judiciaires, et les questions de juridiction, et les levées d'impôts, tout cela pouvant être rapporté à l'affaire de notre salut et à la gloire de Dieu, et que par conséquent le pape pourra revendiquer toutes les attributions de la puissance civile (1). Mais Bossuet n'aurait pas tant de confiance dans cet argument qu'il nous oppose s'il prenait la peine de considérer que la fin directe et immédiate pour laquelle a été instituée la puissance civile est le maintien de l'État et la prospérité tem-

(1) Bossuet, loc. cit. cap. 34.

porelle de la société civile. Et, quoique tous les actes qui tendent à cette fin, comme cette fin elle-même, puissent et doivent peut-être même être rapportés par un prince chrétien à la gloire de Dieu et au salut des âmes, ils peuvent s'écarter de cet ordre de deux manières, savoir d'une manière négative, s'ils ne sont pas rapportés à Dieu, mais à quelque fin profane, ce qui dépend de l'intention que peut avoir le prince; ou bien d'une manière positive, s'ils sont évidemment incompatibles avec la loi de Dieu et s'ils tendent directement au renversement de la religion. L'Église donc, qui n'a point à juger de ce qui se passe dans le cœur de l'homme, n'a point à examiner non plus quelle intention peuvent avoir les souverains dans les actes de leur gouvernement. Et si ces actes ne sont point positivement et directement opposés à la gloire de Dieu, elle ne peut ni ne doit les soumettre à sa censure; d'autant plus que ces actes, ne s'écartant que négativement de la fin pour laquelle ils devraient être ordonnés, peuvent être, sinon positivement bons d'une bonté naturelle et morale, du moins indifférents et innocents; et même, s'ils sont rapportés à la fin pour laquelle Dieu a institué la puissance civile, c'est-à-dire au maintien et au bonheur de la société, ces actes, lors même qu'ils ne seraient pas rapportés actuellement à Dieu, sont toujours des actes louables, et parce que la fin pour laquelle a été établie la société civile est nécessairement une fin honnête, et parce que ces actes sont toujours susceptibles d'être rapportés à la gloire de Dieu; et que c'est dans cette référibilité, pour ainsi parler, des actes à la gloire de Dieu que la plupart des théologiens font consister l'accomplissement du précepte que nous fait l'Apôtre de rapporter à Dieu toutes nos actions. Mais, quoi qu'il en soit de cette question obscure, que nous abandonnons tout entière aux théologiens, il est certain que toutes les fois qu'un prince dans le gouvernement de ses États se contient dans les bornes prescrites par la volonté de Dieu à la puissance civile, quelle que soit l'intention qu'il ait en lui-même, ou de rapporter ce qu'il fait à la gloire de Dieu, ou de se le rapporter à lui-même, outre que l'Église ne juge point des dispositions secrètes, ce prince

en tout cas ne peut nuire alors qu'à lui-même, et non à ses sujets, qu'il ne met point par là en danger d'offenser Dieu, quelque défectueuses que puissent être d'ailleurs ses intentions. Mais il faudrait raisonner tout autrement si le prince, dans ses actes publics, s'opposait directement à l'observation de la loi de Dieu ou à ce qui peut procurer sa gloire en contraignant ses sujets à l'offenser ou à abandonner la religion. Alors nous dirions hardiment que l'Église, quand les avertissements et les censures ont été employés en pure perte et que cet autre moyen que nous allons dire peut l'être avec succès et avec avantage pour la religion, peut et doit soumettre à son jugement le prince prévaricateur et affranchir ses sujets de l'obligation de lui obéir. Voilà les limites dans lesquelles nous renfermons le pouvoir indirect; et, si ce pouvoir est contenu dans de semblables bornes, les princes chrétiens ne pourront sans doute jamais en concevoir de l'ombrage, étant bien assurés que le cas ne se rencontrera jamais où ils puissent en expérimenter les effets : au contraire, ils devront considérer ce pouvoir comme un gage de tranquillité tant pour l'État que pour les particuliers, puisqu'il les garantira contre les entreprises téméraires des mécontents, que l'existence de ce pouvoir reconnu dans l'Église mettra hors d'état de se servir du prétexte de la religion comme d'un voile pour couvrir leurs projets séditieux.

§ VII.

ON PROUVE PAR L'AUTORITÉ DES ANCIENS LA SUBORDINATION DE LA PUISSANCE TEMPORELLE A LA SPIRITUELLE DANS LES CHOSES MÊME TEMPORELLES, ET ON S'ATTACHE A RÉFUTER SUR CE POINT LES RÉPONSES DE BOSSUET.

Sommaire.

1. Explication de la subordination de la puissance temporelle à la puissance spirituelle trouvée par les Pères dans la subordination du corps par rapport à l'âme.
2. La comparaison du corps et de l'âme avec la puissance temporelle et la spirituelle démontre dans le sentiment des Pères la dépendance de la première de ces deux puissances par rapport à la seconde. Ce parallèle a été mal compris et mal expliqué par Bossuet.

3. Fausses et funestes conséquences qui se déduiraient de la réponse que fait Bossuet à cette comparaison.
4. La société civile liée nécessairement à la religion, et pourquoi.
5. Raisonnement qui prouve la dépendance des princes chrétiens par rapport à la religion, même dans l'exercice de leur pouvoir temporel.
6. Pouvoir indirect de l'Église sur la puissance politique admis par Jean de Launoy en raison de la conformité que doivent avoir les lois civiles avec la religion ou avec le droit divin et naturel, sans quoi elles pourraient être abolies de droit par la puissance sacerdotale.

1. Quoique le pouvoir politique des souverains, considéré par rapport à la fin de son institution, qui est le bonheur temporel de la société civile, soit suprême dans son genre et n'ait sous ce même rapport aucun autre pouvoir au-dessus de lui, il ne s'ensuit pas de là qu'il ne soit pas subordonné même dans les choses temporelles à un autre pouvoir d'espèce différente, qui est le pouvoir spirituel, en raison d'une autre fin plus noble à laquelle les choses même temporelles doivent être rapportées en dernière analyse, puisque la félicité temporelle n'est pas la fin rigoureusement dernière de la société humaine, mais seulement sa fin immédiate, avec subordination à une autre fin, la dernière à proprement parler, qui est le salut éternel des hommes. Car il est certain, non parce que c'est Aristote qui l'a dit, mais parce que c'est une vérité démontrée par l'expérience, que des facultés quelconques doivent avoir entre elles la même subordination que les fins auxquelles elles se rapportent (1). Et cela est encore plus incontestable lorsqu'il s'agit de deux puissances coexistantes dans une même société, comme lorsqu'un prince temporel est en même temps membre de la société religieuse; car alors les pontifes et les rois, les clercs et les laïques ne constituant pas deux corps différents, mais un même corps, une même république chrétienne, ou, pour mieux dire, une même Église, il est nécessaire que, de même que tous les membres d'un corps sont unis et subordonnés entre eux, sans quoi toute harmonie serait détruite, il y ait aussi entre ces deux puissances une subordination de l'une par rapport à l'autre; sans quoi l'indépendance réciproque où l'on voudrait les établir dé-

(1) Arist., I Ethic., cap. 1.

truirait l'unité et l'harmonie de ce corps mystique. Mais, puisqu'il a plu à Bossuet de tourner en ridicule cet argument, proposé avant nous par le cardinal Bellarmin, comme un de ces sophismes scolastiques qui à son avis ne peuvent qu'engager les esprits dans les filets de l'erreur (1), prouvons que cette doctrine est celle des Pères descendue jusqu'à nous par tradition. Saint Grégoire de Nazianze, parlant de ces deux puissances, affirme, comme nous l'avons observé plus haut, qu'autant l'esprit est supérieur au corps, autant le sacerdoce est supérieur à l'empire (2). Saint Isidore de Péluse, disciple de saint Jean Chrysostome, enseigne la même doctrine en termes encore plus clairs; après avoir dit que tout est soumis au gouvernement du sacerdoce et de l'empire, il ajoute : « Car, quoiqu'il y ait une très-grande différence entre ces deux puissances, l'une n'en est pas moins comme l'âme, et l'autre comme le corps, qui, malgré la différence de leurs natures, tendent toutes les deux à une seule et même fin (3). » Ives de Chartres, marchant sur les traces des Pères que nous venons de nommer, dit à son tour que, comme le sens animal doit être soumis à la raison, ainsi les puissances de ce monde doivent être soumises au régime ecclésiastique; et ce que peut le corps, ajoute-t-il, que l'âme n'anime ou ne gouverne pas est la mesure de ce que peut la puissance séculière quand elle n'est pas dirigée et animée, pour ainsi dire, par la discipline ecclésiastique (4). Hugues de Saint-Victor dit de même : « Autant la vie spirituelle l'emporte en dignité sur la vie animale et l'âme elle-même sur le corps, autant la puissance spirituelle l'emporte sur la puissance matérielle ou séculière, puisque la première a pour attribution d'instituer la seconde et de la juger si elle vient à

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. v (al. 1, sect. 2), cap. 35.

(2) Nazianz., Orat. 17 ad cives Nazianz.

(3) « Ex sacerdotio et regno rerum administratio consurgit : quamvis enim permagna sit utriusque differentia, illud veluti anima est, illud veluti corpus, ad unum tamen, et eumdum finem tendunt. » S. Isid. Pelus., lib. III, Epist. 249.

(4) « Sicut sensus animalis subditus esse debet rationi, ita potestas terrena subdita esse debet ecclesiastico regimini, et quantum valet corpus nisi regatur ab anima, tantum valet terrena potestas nisi informetur et regatur ab ecclesiastica disciplina. » Ivo Carnot., Epist. 61 ad Henricum regem Angliæ.

faillir (1). » C'est à l'école de tels maîtres qu'Alexandre de Halès avait appris à dire à son tour : « Quoiqu'il soit vrai de dire, tant que l'on ne sort pas de l'ordre des puissances séculières, que personne n'est plus grand qu'un roi ou qu'un empereur, de même que dans l'ordre des puissances spirituelles personne n'est au-dessus du pape, néanmoins, si l'on compare la puissance spirituelle à la puissance séculière, la première l'emporte sur la seconde comme l'âme l'emporte sur le corps (2). » Enfin saint Thomas d'Aquin, après avoir déclaré, conformément à cette antique doctrine, que la puissance séculière est subordonnée à la puissance spirituelle comme le corps l'est à l'âme, conclut qu'il n'y a nullement usurpation si le chef spirituel se mêle des affaires temporelles en ce qui touche les choses pour lesquelles la puissance séculière lui est soumise (3). »

2. On peut voir par tous ces témoignages avec combien peu de raison Bossuet tourne en mépris cette idée des deux puissances et cette comparaison de l'âme avec le corps, qui explique si bien la dépendance où l'une doit se tenir par rapport à l'autre, en disant qu'il suffit de jeter un coup d'œil en passant sur toute cette théorie scolastique, qui ne serait propre qu'à nous conduire à quelque précipice (4). Mais ce n'étaient certainement pas des scolastiques que les Grégoire de Nazianze, les Isidore de Péluse, les Ives de Chartres, les Hugues de Saint-Victor, de qui Alexandre de Halès et saint Thomas d'Aquin ont reçu cette doctrine avec tous les autres scolasti-

(1) « Quanto autem vita spiritualis dignior est quam terrena, et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive secularem potestatem honore ac dignitate præcedit : nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet ut sit, et judicare si bona non fuerit. » Hugo Victorin., lib. 2 *de Sacram. fid. Christ.*, part. 2, cap. 4.

(2) « Quamvis in ordine potestatum sæcularium nullus est major rege vel imperatore, quemadmodum in ordine potestatum spiritualium nullus est major papa; sed tamen, collatione facta potestatis spiritualis ad sæcularem, potestas spiritualis est supra corporalem, spiritus supra corpus. » Alensis, part. 3, quæst. 40, membr. 2.

(3) « Ad 3um dicendum quod potestas sæcularis subditur spirituali, sicut corpus animæ, et ideo non est usurpatum judicium si spiritualis prælatus se intromittat de temporalibus quantum ad ea in quibus ei subditur temporalis potestas. » Div. Thomas, 2, 2, quæst. 60, art. 6, ad 3um.

(4) « Sed hæc more scholæ transire sinamus, ut quod in barathrum nos deducat semel intueri liceat. » Bossuet, loc. cit.

ques. Bossuet cependant, qui voyait bien que ce parallèle entre les deux puissances, fondé sur le rapport qu'ont entre eux l'âme et le corps, avait eu saint Grégoire de Nazianze pour premier auteur, n'a pas osé tout à fait le proclamer faux; mais, s'il en a reconnu la vérité, il n'a consenti à en avouer l'exactitude qu'à certains égards; et, prêtant aux scolastiques un raisonnement ridicule, il est bien aise de pouvoir alléguer que, comme les comparaisons ne sont justes qu'à un certain point de vue, elles poussent aux plus grandes absurdités si on veut les presser sur tous les points (1). Je sais bien que, comme on dit, toute comparaison cloche; mais je sais aussi que celle-ci ne cloche pas au point de vue sous lequel l'ont employée les Pères, en s'en servant pour expliquer la dépendance de la puissance temporelle à l'égard de la puissance spirituelle et la supériorité de celle-ci sur celle-là. Voyons maintenant quelles sont ces étranges conséquences qu'il suppose découler de cette comparaison. « Ils (ceux qui se servent de cette comparaison établie par saint Grégoire de Nazianze) continuent ainsi : Or l'esprit, si la nécessité le demande, donne la mort à la chair. Voyons la conséquence : donc la puissance ecclésiastique peut donner la mort à la puissance civile, c'est-à-dire, ordonner de l'abolir, de l'ensevelir pour jamais, de la réduire en poussière (2). » J'ai dit plusieurs fois que cet auteur, pour combattre notre sentiment, s'en fait un horrible fantôme qui n'a de réalité que dans son imagination. Sans doute, s'il suppose que les scolastiques raisonnent aussi étrangement qu'il vient de le faire lui-même, il est impossible de ne pas voir qu'une telle manière de raisonner doit conduire à un gouffre d'absurdes conséquences. Mais qui jamais, soit parmi les scolastiques, soit parmi tant d'autres illustres docteurs qui, avant même qu'il y eût des scolastiques, ont fait usage de cette com-

(1) « Agnosce potius quam male hæc decidantur institutis comparationibus, quæ comparationes, quum certa tantum ratione valeant, si ad extremum urgeantur, ad immane præcipitium nos devolvunt. » Bossuet, loc. cit.

(2) « Pergunt : atqui spiritus, si necesse sit, carnem quoque adigit ad interitum. Quid tum postea? Ergo ecclesiastica potestas adigere ad interitum potest civilem potestatem; decernere potest scilicet ut civilis potestas tollatur e medio, sepeliatur, computrescat. » Bossuet, loc. cit.

paraison pour expliquer le rapport que soutiennent entre elles les deux puissances, en a fait un aussi étrange abus? Qui jamais a dit ou pu dire, en suivant les principes de notre foi, que l'âme peut détruire le corps, qu'un devoir naturel l'oblige au contraire de conserver? Assurément personne n'a jamais dit cela. L'âme ne peut donc pas détruire le corps, et par la même raison la puissance spirituelle ne peut pas détruire la puissance temporelle. Mais de même que l'âme peut réduire les sens en servitude quand ceux-ci se révoltent contre la raison, et cependant conserver dans sa pleine vigueur le corps, dont les sens sont les ministres, ainsi la puissance spirituelle peut ôter l'empire au prince qui se révolte contre Dieu, contre la religion ou contre l'Église sans porter aucune atteinte à la puissance même temporelle, dont elle ne fait alors qu'ôter l'administration à ce mauvais prince. Et, de même que l'âme réduit les sens en servitude non en employant contre eux une force destructive, mais en leur retirant les objets séducteurs qui les portent à se révolter contre la raison, ainsi l'Église n'ôte ni ne peut ôter l'empire aux mauvais princes en faisant usage de forces matérielles pour les précipiter du trône; mais elle se contente de soustraire leurs sujets à leur domination et de leur retirer les appuis dont ils se servaient pour faire la guerre à Dieu. Voilà en quel sens il faut entendre la comparaison du corps et de l'âme; et ce sens, qui est celui des Pères, confirme de plus en plus la vérité de notre sentiment en démontrant sa conformité avec celui des anciens.

3. Après avoir fait voir que la comparaison employée par saint Grégoire de Nazianze et répétée par les scolastiques ne conduit point au gouffre d'absurdités que s'est imaginé Bossuet, voyons maintenant si un gouffre semblable ne se trouverait pas au bout de la réponse qu'il y fait lui-même. Comme je ne veux me permettre de lui imputer aucune erreur, je vais me contenter de rapporter ce qu'il a dit sur cette comparaison, en laissant à chacun la liberté d'inférer de ses paroles les conséquences qui en découlent d'elles-mêmes. « Pour montrer, dit-il, jusqu'à quel point on peut faire valoir cette comparaison, rappelons-nous ce qu'on a dit plus haut, que la mo-

ralité d'un État dépend de la vérité de la religion qu'il professe; mais que le pouvoir civil, à ne considérer que le besoin où sont les hommes de vivre en société, peut subsister par lui-même et dans son intégrité sans être uni à la vraie religion, à la vraie Église, au vrai sacerdoce (1). » Il répète la même doctrine dans un autre passage que nous avons déjà noté et dans lequel il dit qu'au point de vue de la morale et du salut des âmes le maintien de la religion importe beaucoup plus que celui du gouvernement; mais qu'il n'en est pas de même au point de vue de ce qui fait l'essence de la société civile, puisque celle-ci peut subsister comme telle même quand la religion serait anéantie (2). » Donc, selon lui, la société civile peut subsister dans toute son intégrité sans la vraie religion, et par conséquent aussi sans une religion quelconque; car, si son existence ne dépend pas de la vérité de la religion qu'elle professe, elle doit encore bien moins avoir pour condition sa fausseté : il pourra donc y avoir une vraie société civile sans qu'aucune religion y soit établie, c'est-à-dire qu'il pourra subsister une société d'athées. Or, ce système était précisément celui de Bayle, qui non-seulement l'a exposé dans son Dictionnaire, mais de plus l'a soutenu catégoriquement dans sa *Continuation de pensées diverses* (3); système pour lequel cet auteur s'est attiré la censure de plusieurs écrivains, même de sa secte, et en particulier de M. Élère, qui n'a pas fait difficulté de l'accuser d'athéisme (4) et qui plus tard a été puissamment réfuté par M. de Crousaz dans son Examen du pyrrhonisme (5). Ce

(1) « Atque, ut intelligamus quousque protendi comparatio valeat, recordemur id quod supra dictum est, in ordine morum a vera religione pendere civitatem; at civilem potestatem, quod ad rationem attinet humanæ societatis, per se, ac tota sua vi, sine vera religione, sine vera Ecclesia, sine vero sacerdotio stare posse. » Bossuet, loc. cit.

(2) « Multo quidem majoris religionis quam reipublicæ incolumitatem in genere moris et quod attinet ad salutem animarum : quod autem attinet ad civilis societatis rationem, atque, ut vocant, substantiam, non ita : quippe cum prostrata religione civilis societas suo ordine stare possit. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. 2), cap. 35.

(3) Continuation des pensées diverses, § 118 et 119, tom. II Op. Bayl.

(4) Biblioth. ancienne, pag. 212. Voyez *Histoire de M. Bayle et de ses ouvrages*, par M. de La Monnoye, à Amsterdam, 1716, page 135.

(5) *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne*, sect. 16.

dernier ouvrage fait parfaitement comprendre le rapport nécessaire qui existe entre la société civile et la religion, et les absurdités qu'on est obligé de dévorer quand on prétend trouver un gouvernement parfait sous le rapport de son organisation civile sans aucune religion. Mais, comme je ne saurais croire que notre auteur ait voulu, de propos délibéré, arriver à une semblable conséquence, j'aime mieux supposer tout de suite, comme admis de lui, qu'un gouvernement auquel il ne manque rien sous le rapport de son organisation civile a nécessairement une religion, et de là je conclurai contre lui-même que, comme il ne peut y avoir de société civile entre les hommes sans religion, il ne peut y en avoir non plus entre les chrétiens sans religion chrétienne.

4. Je ne veux, ai-je dit, me permettre d'imputer à cet auteur aucune erreur dont il ne soit convaincu. Mais, comme il a écrit que les gouvernements dépendent de la religion quant à leur moralité, et non quant à leur organisation civile, qui selon lui peut subsister sans religion, il semble qu'il veuille admettre qu'un gouvernement peut être parfaitement organisé sans moralité; ce qui serait bien plus énorme que l'opinion de Bayle, qui a fini par s'imaginer qu'il pourrait y avoir parmi les athées des vertus civiles, telles que la vertu de justice, tant distributive que commutative, et d'autres semblables qui peuvent suffire pour une société parfaite. Mais il dira peut-être que par cette moralité dont il parle il entend une moralité fondée sur les principes de la religion chrétienne, moralité particulière sans laquelle il est certain qu'un gouvernement peut être parfaitement constitué quant à son organisation civile, et non de toute espèce de moralité, ni de ces vertus civiles qui, si elles ne sont pas bonnes et honnêtes quant à la fin à laquelle elles sont rapportées, le sont du moins en elles-mêmes et quant à leur effet. Mais parler ainsi, c'est sortir de la question; car autre chose est de parler des gouvernements en général, et, comme disent les logiciens, *in abstracto*, ou bien de gouvernements tels qu'il peut s'en trouver parmi les infidèles; autre chose est de parler des gouvernements *in concreto*, dont il s'agit entre nous, c'est-à-dire établis parmi des peu-

ples chrétiens. Un gouvernement peut subsister sans telle ou telle religion, mais non sans aucune religion; il peut subsister sans la vraie religion, mais non sans aucune religion, du moins fausse. Bossuet ne trouvera aucun gouvernement parmi les infidèles qui ne fût pas fondé d'une certaine manière sur quelque religion. La république romaine en particulier, le plus grand de tous ces gouvernements, avait des liens si étroits avec la religion que les cérémonies religieuses y constituaient une grande partie de la vie civile. La tenue des comices, l'élection des magistrats, les expéditions militaires, les traités de guerre et de paix, rien de tout cela ne se faisait sans consulter la religion, sans prendre les auspices; et les empereurs romains n'auraient pas cru pouvoir gouverner avec une pleine autorité s'ils n'avaient été en même temps revêtus du souverain sacerdoce, puisque les plus hautes magistratures de la république romaine n'étaient valides qu'autant que ceux qui les exerçaient avaient été institués par le souverain pontife. La même dépendance de la société civile par rapport à la religion peut de même se remarquer dans les républiques grecques. Et aujourd'hui encore dans l'empire chinois les superstitions sont tellement incorporées à la vie civile qu'on ne pourrait les en séparer sans tout changer dans le gouvernement. La raison en est qu'une idée quelconque de Dieu est innée à l'homme, pris même hors de toute société; de sorte que la religion est avant la société civile, et qu'il y avait une religion avant que les hommes fussent réunis en société et qu'ils se fussent donné des gouvernements; et c'est encore la religion qui a formé le lien dont se sont servis ces gouvernements pour contenir les hommes dans le devoir (1).

5. A considérer donc la souveraineté temporelle comme établie parmi des peuples chrétiens, ce qui est précisément le cas de la question présente, il est certain que dans tous ses actes, même civils, elle doit tenir compte des mœurs établies par la religion chrétienne, puisqu'autrement le sacerdoce et

(1) Vide Hugonem Grotium, *de Jure belli et pacis*, lib. II, cap. 20, § 44, n. 3-6.

l'empire, que les Pères se plaisaient à considérer comme deux présents de Dieu faits à l'Église, ne pourraient pas être ensemble dans cet accord et cette harmonie dont les mêmes Pères enseignent la nécessité pour que les vues de Dieu, telles qu'il se les est proposées en créant les empires, soient remplies. Car si le souverain d'un État chrétien pouvait régler la législation civile sans tenir compte des mœurs dont la religion nous a prescrit les règles, qui ne voit qu'au lieu de servir d'appui à l'Église il causerait inévitablement sa ruine? Car il pourrait alors, en vue de quelque avantage civil, établir des lois de la nature de celles que nous voyons avoir cours parmi les infidèles, et les plus incompatibles avec les principes moraux de la religion chrétienne, sans que la puissance ecclésiastique eût le droit de s'y opposer, puisqu'autrement, contre ce que suppose Bossuet, l'empire serait, au moins sous ce rapport, subordonné au sacerdoce. Ainsi il pourrait, par exemple, en vertu de l'indépendance de son pouvoir, permettre aux époux le divorce, au mari le meurtre de l'adultère surpris en flagrant délit, à tous ses sujets indistinctement le concubinage et toute autre chose de cette nature : désordres que nous savons avoir été permis, en effet, chez beaucoup de peuples idolâtres, et autorisés en particulier par les lois romaines; et comme tout cela pourrait constituer un certain avantage civil et un certain bien-être aux yeux du prince comme de ses sujets, l'Église n'aurait aucun droit d'y interposer son autorité, puisque, dans tout ce qui concerne la police civile, le prince est supposé totalement indépendant de l'Église. Mais comme Bossuet ne saurait admettre des conséquences semblables sans renverser tous les fondements de la morale chrétienne, il doit donc reconnaître la fausseté du principe qu'il a posé, que la société civile peut subsister parmi les chrétiens sans les principes moraux promulgués par la vraie religion. Et, puisqu'il nous accorde que la société civile dépend, quant à sa moralité, de la vérité de la religion qu'elle professe; comme d'ailleurs il ne peut pas nier que rien de ce qui tient à la constitution civile d'un peuple chrétien ne saurait être indifférent à sa moralité, il doit donc reconnaître que la société civile chez les

chrétiens dépend, quant à sa propre constitution, de la vérité de sa religion.

6. Et cela est si vrai que même les plus ardents adversaires du pouvoir indirect, vaincus par la force invincible de la vérité, ont été contraints d'en faire l'aveu. Qui ne sait l'âpreté avec laquelle Jean de Launoy a contesté ce pouvoir à l'Église? Et pourtant ce même écrivain, tout en soutenant qu'il appartient à la puissance civile de statuer sur les empêchements de mariage, est convenu que ce pouvoir qu'il accorde aux princes pourrait être restreint et contenu dans de justes bornes par la puissance ecclésiastique toutes les fois qu'ils en abuseraient, soit que l'on considère le mariage comme sacrement, soit qu'on l'envisage comme un contrat naturel et civil (1). Il prouve ensuite son assertion par l'autorité d'Ambroise Catharin, d'après lequel les canons, lorsqu'ils annulent une loi civile, doivent s'appuyer sur quelque solide raison; raison qui ne peut être autre que l'opposition que l'Église voit alors entre la loi civile et le droit divin ou naturel (2). Il convient donc et il soutient expressément que l'Église peut en général annuler les lois civiles des souverains toutes les fois que ces lois contredisent la loi divine ou la loi naturelle. Or c'est là précisément le pouvoir indirect que nous reconnaissons à l'Église sur le temporel des princes et sur leurs lois civiles, non que le sacerdoce ait le droit de faire lui-même des lois civiles, droit qui est dans les attributions ordinaires et directes du souverain de chaque État, mais parce que l'Église peut annuler les règlements civils qui offenseraient Dieu ou qui blesseraient la religion ou

(1) « Assertio tertia. Usus supremæ potestatis civilis in disponendis matrimoniis et sanciendis legibus matrimoniorum, spectata natura rei, jure potest a sacerdotali ordine in omnibus principibus simul sumptis coerceri. Probatur, quia nihil vetat absolute, et, ut loquuntur, metaphysice, quominus principes simul convenirent omnes ut sua potestate in matrimonium, et qua est officium naturæ et societatis civilis, et qua est sacramentum, graviter abuterentur. » Launoius, *de Reg. In matrimon. potest.*

(2) « Probatur ex auctoritate Ambrosii Catharini in quæstione de clandestinis matrimoniis. Oportet, inquit, canones, civilem aliquam legem irritantes, ab aliqua solida ratione proficisci : nulla vero potest esse alia ratio nisi quia forte viderint quod a lege civili constitutum erat vel contra jus divinum vel contra jus naturale. » Launoius, ibidem.

les mœurs ; et c'est aussi dans ce sens que l'explique ce même Launoy (1). Tout cela prouve avec évidence que la société civile établie entre les chrétiens dépend indirectement de la religion dans les lois qui la constituent, c'est-à-dire en ce sens que les lois qui la régissent ne doivent pas contredire la fin que la religion a elle-même en vue ; et qu'ainsi la puissance civile dépend indirectement de la puissance sacerdotale, ou en tant que, s'il arrive qu'elle se mette en opposition avec la religion, la puissance ecclésiastique a le droit de la faire rentrer dans le devoir en abolissant ses lois, en annulant ses règlements et en rompant le lien d'obéissance des sujets, si le salut de tous et le bien de la religion l'exigent.

§ VIII.

RÉPONSE A CE QUE NOUS OPPOSE BOSSUET DE LA TRADITION NÉGATIVE QU'IL PRÉTEND NOUS ÊTRE CONTRAIRE, ET QU'IL FONDE SUR LES EXEMPLES DES MAUVAIS PRINCES QUI ONT PERSÉCUTÉ L'ÉGLISE DANS LES QUATRE PREMIERS SIÈCLES DE L'ÈRE CHRÉTIENNE, SANS QUE LEUR AUTORITÉ DANS LES CHOSES CIVILES EN AIT ÉTÉ MOINS RESPECTÉE PAR LES PÈRES COMME PAR LE RESTE DE L'ÉGLISE.

Sommaire.

1. De ce que l'Église dans les premiers siècles n'a pas fait usage de son pouvoir indirect contre les princes persécuteurs de la religion on ne saurait conclure qu'elle n'ait pas ce pouvoir.
2. C'est à tort que Bossuet tourne en ridicule la distinction de divers états de l'Église dans la durée de son existence, tels que sa naissance, son adolescence et sa virilité, pour l'usage qu'elle a fait de son pouvoir ; et il se trompe en disant que l'Église n'a jamais fait valoir le droit que nous lui attribuons de soustraire pour cause de religion les serviteurs à la domination de leurs maîtres.
3. Bossuet raisonne comme le faisaient les donatistes en contestant à l'Église les forces matérielles qu'elle a acquises à mesure qu'elle s'est développée et qu'elle est parvenue à son état de virilité. En quel sens ces forces matérielles peuvent entrer dans son domaine.
4. Doctrine de S. Thomas, que l'Église à sa naissance manquait de forces pour réprimer les princes apostats, mal à propos contredite par Bossuet. Abus que

(1) « Potestas ista indirecta a suis non est inventa et excogitata auctoribus, ut per eam civiles ferantur leges, quæ ordinaria et directa potestate fieri debent, sed ut per eam a principibus admota salutis obstacula, quæ illi suppliciter rogati removere nolunt, sacerdotes summi removerent. » Launoius, *de Potest. ecclesiast.*

fait cet écrivain de l'autorité de Tertullien et de quelques autres pour exagérer les forces que l'Église pouvait déployer dans les trois premiers siècles.

5. Les légions chrétiennes enrôlées dès les premiers siècles au service des empereurs ne prouvent pas que l'Église ait eu à cette époque des forces matérielles qu'elle pût opposer avec avantage aux persécutions des empereurs.

6. Quand même dans ces premiers siècles l'Église aurait eu des forces suffisantes pour résister aux empereurs idolâtres, elle n'aurait pas pu raisonnablement user contre eux de son pouvoir indirect; et par là on démontre que cet argument de Bossuet ne touche point à la question présente.

1. Nulle part plus qu'ici l'auteur de la Défense n'a cru devoir mettre à contribution toutes les ressources de son éloquence; car, comme les documents positifs lui manquaient pour établir sa prétendue tradition et qu'il lui restait pour tout moyen les arguments négatifs, il s'est ingénié à donner pour tradition ce qu'il nous allègue que l'Église pendant les quatre premiers siècles n'a fait usage d'aucun pouvoir semblable sur les princes temporels, comme si de ce qu'elle n'a pas usé de ce pouvoir contre des princes idolâtres et persécuteurs du nom chrétien ou contre des princes ariens ennemis des catholiques on pouvait inférer qu'elle reconnaissait n'avoir aucuns droits à exercer à leur égard. Si cet argument prouvait quelque chose, on pourrait par la même raison en conclure que l'Église reconnaissait n'avoir aucun pouvoir d'excommunier les princes hérétiques, puisque nous savons qu'elle n'a lancé d'excommunications ni contre Constance ni contre Valens, ces deux princes ariens, cruels persécuteurs de la foi de Nicée et puissants fauteurs de la secte arienne. Si Bossuet avait voulu y réfléchir, il n'aurait pas tourné en ridicule, comme il l'a fait (1), cette conséquence que le cardinal Duperron avait opposée de même à un semblable argument. Car, comme lui-même convient qu'il eût été non-seulement inutile, mais de plus imprudent d'irriter la fureur de ces princes contempteurs et persécuteurs de l'Église catholique et qu'une excommunication lancée contre eux n'aurait fait qu'aigrir davantage, il eût été pareillement déraisonnable et on ne peut plus nuisible aux intérêts de l'Église de déclarer ces princes déchus du trône et leurs sujets affranchis de l'obligation de leur obéir. La raison donc qui détermina

(1) Tom. I, part. 2, lib. VI (al. 2), cap. 31.

l'Église à ne pas user de son pouvoir indirect à l'égard de ces princes pervers, ou idolâtres, ou apostats, ou hérétiques fut la même que celle qui la portait à s'abstenir d'user à leur sujet de son pouvoir direct; et de même qu'elle jugeait prudemment ne devoir pas exposer ses censures à leurs mépris, elle crut aussi ne pas devoir exposer ses déclarations à leurs moqueries, en provoquant toute leur fureur sans espoir de profit.

2. Il faut donc savoir distinguer les temps, et ne pas demander à l'Église pour les temps de sa naissance, où, faible encore, elle était hors d'état de faire respecter ses décisions, ce qu'elle a pu faire plus tard avec espérance de profit, en usant contre les mauvais princes du pouvoir qu'elle a reçu de Dieu, lorsqu'elle fut une fois parvenue à la mesure convenable de sa force et de sa puissance. Cette distinction entre temps et temps n'est pas du goût de Bossuet; mais il ne sait y opposer après tout que des tours oratoires, ou, pour mieux dire, que des défaites. « Si ce grand secret, dit-il, ignoré pendant tant de siècles, « était réservé aux derniers temps, Jésus-Christ aurait dû aver- « tir ses Apôtres de ce que l'Église aurait à faire lorsqu'elle « serait plus forte et plus robuste; et cet avertissement aurait « été d'autant plus nécessaire de la part du Sauveur que lors « même qu'il aurait été écrit quelque part que tous ceux que « l'Église peut priver de ses biens spirituels, elle peut aussi « les priver de leurs biens temporels, on aurait pu encore dou- « ter si cette doctrine était applicable aux souverains dans « l'intérêt de l'ordre public et de la paix des âmes. Mais l'Écri- « ture ne disant nulle part que la puissance ecclésiastique ait « ôté ou pu ôter un esclave au moindre particulier, comment « concevoir qu'elle ait le pouvoir de déposer même les rois? Il « était d'autant plus essentiel de le dire clairement que l'élé- « vation des rois leur fournit plus de moyens d'éluder la puis- « sance de l'Église en se couvrant du prétexte de la tranquil- « lité publique (1)? » Voilà l'argument qu'il nous pose, mais argument tout à fait vicieux; car autre chose est que ce pouvoir ait été ignoré dans les premiers siècles, autre chose est qu'il

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. v (al. 1, sect. 2), cap. 17.

n'ait pas été appliqué. Mais où trouve-t-on écrit, insiste-t-il, que l'Église puisse user de ce pouvoir en temps convenable? Dans tous les endroits de l'Évangile, avons-nous d'avance répondu, où Notre-Seigneur a donné à l'Église le pouvoir de lier et de délier, et c'est ce que nous avons démontré au premier paragraphe de ce livre-ci. Qu'ensuite on ne trouve nulle part qu'un seul maître ait été dépouillé par l'Église, ou que l'Église ait cru pouvoir le dépouiller de son pouvoir sur un simple esclave, c'est ce que peuvent affirmer ceux-là seulement qui n'ont pas la plus légère teinture des canons ecclésiastiques, mais non pas un homme aussi instruit sur la matière de l'Église que l'était l'auteur de la Défense. Est-ce que l'Église n'a pas fait usage d'une autorité semblable sur les maîtres dans leurs rapports avec leurs esclaves lorsqu'elle leur a défendu sous les peines les plus graves de les vendre à des païens ou à des juifs, et qu'elle a déclaré nuls de pareils contrats de vente, comme elle l'a si souvent statué, et en particulier au concile de Reims tenu l'an 630 ou selon d'autres l'an 625 (1). Et qu'est-il besoin de parler encore du concile de Châlon-sur-Saône, tenu vers l'an 650, où il fut défendu aux maîtres chrétiens de vendre leurs esclaves hors des États du roi Clovis II, de peur que ces derniers ne tombassent entre les mains de maîtres païens (2)? Pour dire quelque chose d'encore plus précis, l'Église n'a-t-elle pas fait usage de ce même pouvoir dans tous les canons où elle a déclaré les maîtres juifs dépouillés de leurs droits sur leurs esclaves chrétiens du moment où ils forçaient ceux-ci à judaïser? Il ne servirait à rien de répondre que, comme les lois romaines défendaient aux Juifs d'avoir pour esclaves des chrétiens, l'Église s'est conformée dans ces canons à la législation établie par les souverains, et n'a rien fait qui appartînt spécialement à son autorité; car il est certain que ni en France ni en Espagne les lois romaines n'étaient en vigueur à l'époque

(1) « Si quis christianorum necessitate cogente sua mancipia elegerit venundanda, non aliis, nisi tantum christianis expendat. Nam si paganis aut judæis vendiderit, communione privetur, et emptio careat firmitate. » Conc. Rem., can. XI.

(2) Conc. Cabillon., can. XI. — L'auteur dit que ce concile fut tenu vers l'an 753. C'est sans doute l'an 653 qu'il a voulu dire. Nous ne voyons là pas autre chose qu'une faute d'impression.

où ces canons furent portés; peut-être même n'y étaient-elles pas connues, ce qui est d'autant plus vraisemblable que ces mêmes conciles regardaient comme permis aux juifs d'avoir des esclaves chrétiens, pourvu qu'ils n'abusassent pas de leur autorité sur eux au préjudice de la religion. De là vient qu'il fut ordonné par plusieurs de ces conciles que si quelqu'un de ces esclaves se réfugiait dans une église en protestant qu'il ne voulait plus servir son maître juif, et demandant qu'on payât pour cela sa rançon, on payerait au maître le prix auquel cet esclave serait estimé, et on obtiendrait ainsi son rachat en satisfaisant à la fois à ce que réclamait la religion et à ce que prescrivait le devoir de la justice: c'est à quoi revient le canon 30 du quatrième concile d'Orléans (1). Mais si ces maîtres juifs abusaient de leur pouvoir sur leurs esclaves chrétiens au préjudice de la religion, l'Église ordonnait alors de les leur ôter sans leur en payer le prix: ainsi fut-il statué par le troisième concile de Tolède, par celui de Mâcon tenu vers l'an 581, par le concile de Reims que nous avons tout à l'heure mentionné, et par d'autres encore (2). Or ce que l'Église a statué à l'égard des maîtres juifs, pourquoi n'aurait-elle pas pu le statuer de même à l'égard des maîtres païens ou des maîtres chrétiens apostats de la foi, si ces autres avaient cherché à faire apostasier aussi leurs esclaves? Pour ce qui est des chrétiens apostats, nous voyons en effet le quatrième concile de Tolède de l'an 633 ordonner de leur enlever non-seulement leurs esclaves, mais même leurs propres enfants si, après avoir renoncé au judaïsme et reçu le baptême, ils retournaient à leur vomissement et forçaient leurs esclaves ou

(1) « Cum prioribus canonibus fuerit definitum ut de mancipiis christianis, quæ apud judæos sunt, si ad Ecclesiam confugerint et redimi se postulaverint... et servire judæis noluerint, taxato et oblato a fidelibus justo pretio, ab eorum dominio liberentur. » Concil. Aurelian. IV, can. 30.

(2) « Si qui vero christiani (servi) ab eis judaico ritu sunt maculati, vel etiam circumcisi, non reddito pretio, ad libertatem et christianam religionem redeant. » Conc. Tolet. III, cap. 14.

« Illud etiam specialiter sancientes, quod si quis judæus christianum mancipium ad errorem judaicum convictus fuerit persuasisse, ipso mancipio careat. » Concil. Matiscon., can. 17.

« Judæi vero si christiana mancipia ad judaismum vocare præsumpserint, ipsa mancipia fisci ditionibus revocentur. » Conc. Rem., can. XI.

leurs enfants à suivre les rites judaïques (1). Comme soustraire des enfants à l'autorité paternelle est quelque chose de bien plus fort que d'enlever des esclaves à leurs maîtres, Bossuet n'aurait donc pas dû affirmer qu'on ne trouve écrit nulle part que l'Église ait dépouillé ou imposé l'obligation de dépouiller des maîtres de leur autorité sur leurs esclaves, quand même nous manquerions d'exemples d'un usage semblable qu'elle aurait fait de son pouvoir, puisqu'il nous suffit bien qu'elle ait ordonné de soustraire les enfants dont la religion serait en danger à l'autorité de leurs propres pères.

3. Mais laissons là cette digression, et revenons à l'argument de notre écrivain. Il a cru qu'avec une figure de rhétorique il mettrait en discrédit pour toujours la distinction que nous faisons de l'opportunité des temps pour la juste application de ce pouvoir de l'Église. Voici donc son raisonnement : « Si nous « admettions cette distinction, les paroles par lesquelles Jésus-« Christ a déclaré à ses apôtres qu'il les envoyait comme des « brebis au milieu des loups, en les exhortant à s'armer de pa-« tience et ne leur laissant que la fuite pour toute ressource « contre leurs persécuteurs, devraient être entendues de cette « manière : Fuyez, mais jusqu'à ce que vous soyez assez forts « pour vous défendre. N'opposez que la patience à l'injustice « des gouverneurs et des rois tandis que vous êtes faibles et « sans vigueur; mais quand vous serez plus robustes, secouez « le joug; de brebis et de colombes, que vous aurez été d'a-« bord, métamorphosés insensiblement en lions, élevez-vous « contre les puissances légitimes qui se conduisent à votre égard « comme des loups. Quoi ! dans le temps que les puissances de la « terre traitaient avec la plus féroce barbarie le troupeau de Jé-« sus-Christ, et que saint Pierre et saint Paul ordonnaient de leur « obéir, non-seulement par la crainte du châtiment, mais encore « par un devoir de conscience..., leur intention était de dire : « Pour le moment nous ne vous prescrivons que l'obéissance, « nous ne vous parlons pas encore de déposer les souverains.

(1) Eos autem quos circumciderunt, si filii eorum sunt, a parentum consortio separentur; si servi, pro injuria corporis sui libertati reddantur. » Concil. Tolet. IV, can. 59.

« Mais ce commandement que nous vous faisons n'est que pour « nous accommoder au temps où nous sommes, et ne devra « pas toujours être observé de même; soumettez-vous, obéissez « par un devoir de conscience et de religion jusqu'à ce que « nous soyons devenus grands et que l'Église ait atteint sa vi- « rilité. Car alors, devenus puissants, nous déposerons les rois de « notre propre autorité; nous ferons passer les sceptres d'un « prince à un autre; nous appellerons aux armes; nous ferons dé- « cider les questions d'empire et de royauté sur les champs de « bataille!!! En vérité, est-ce obéir pour plaire à Dieu et par un « devoir de conscience que d'attendre qu'on ait assez de force « pour s'élever les armes à la main contre ceux qui nous com- « mandent (1)? » C'est ainsi que cet écrivain cherche à tourner en mépris et en dérision notre réponse à son argument négatif. Mais les donatistes n'avaient pas non plus une autre manière de raisonner contre les catholiques, en refusant eux aussi de distinguer dans l'Église catholique les premiers temps de son établissement, où elle était encore faible et sans appui, et le temps de sa force, lorsqu'elle fut devenue pour ainsi dire adulte par la succession des années. Ces hérétiques, mis à la gêne par les lois sévères que les empereurs chrétiens avaient portées contre eux à la prière des évêques catholiques, s'en prenaient à l'Église elle-même, qu'ils disaient n'être pas la vraie Église de Jésus-Christ, puisque celle-ci ne force personne, mais souffre plutôt avec patience les violences qu'on lui fait; qu'elle ne persécute pas, mais qu'elle endure avec mansuétude les persécutions; qu'elle a pour armes la patience et les gémissements, et non la

(1) « Fugite, sed quoad viribus coalescatis. Unam præscribo patientiam adversus præsides et reges, sed infirmis et invalidis. Cæterum cum prævalere dabitur, excutite jugum, et adversus legitimas potestates, quæ luporum more sæviant, non jam oves et columbæ, sed leones ultro insurgite. Vel cum edixit tum Petrus, cum Paulus sublimioribus potestatibus obtemperandum esse eo quoque tempore, quo in Christi gregem sæviebant, neque tantum propter iram, sed etiam propter conscientiam... sic eorum mentem interpretabimur : nos quidem nunc nihil præscribimus præter obedientiam, de depositione conticescimus. Sed hæc aptata temporibus, non in perpetuum valitura. Parete, obedite propter conscientiam et religionem, donec adolescamus, atque Ecclesia roboretur. Tunc enim sumptis viribus authoritate nostra reges deponentur, aliis dabuntur imperia, arma indicentur, vi agi decernetur; tanquam hoc sit parere propter Deum et propter conscientiam. » Bossuet, loc. cit.

force armée et la contrainte (1) ; et ils ajoutaient que les apôtres n'avaient pas eu recours pour se faire obéir à la puissance des princes séculiers, afin que ceux-ci réduisissent à l'obéissance par l'envoi de leurs troupes et par la rigueur des lois ceux qui pensaient autrement qu'eux-mêmes ; d'où ils concluaient que les catholiques avaient mis en oubli les règles de la discipline chrétienne. Mais saint Augustin leur répliquait en reprenant leurs accusations : « Quand ces gens-là, pour nous empêcher de recourir aux justes lois des puissances contre les attentats de leur impiété, viennent nous dire que les apôtres n'ont jamais rien demandé de semblable aux rois de la terre, ils ne prennent pas garde que l'état de l'Église était bien différent de ce qu'il est aujourd'hui, et que chaque chose vient en son temps. Car où étaient alors les princes qui crussent en Jésus-Christ et qui fussent en état de faire des lois pour son service et en faveur de la piété contre l'impiété ? On en était encore à l'accomplissement de ce qui est exprimé par cette parole du Prophète : *Pourquoi les nations se sont-elles émues ? Pourquoi forment-elles de vains projets ? pourquoi les rois de la terre s'élèvent-ils et conspirent-ils contre le Seigneur et son Christ ?* Et le temps de ce qui suit un peu plus bas dans le même psaume : *Comprenez, rois de la terre ; devenez sages, vous qui gouvernez le monde ; servez le Seigneur avec crainte, et réjouissez-vous en lui avec tremblement,* n'était pas encore arrivé (2). » Or cette différence de temps que saint Augustin faisait valoir contre les donatistes, nous la faisons valoir aussi nous-mêmes pour répondre à nos adversaires, quand ils nous objectent que l'Église n'a pas fait usage dans les premiers siècles contre les mauvais princes du pouvoir en

(1) Apud D. Augustin., lib. II, contra literas Petiliani, cap. 92.

(2) « Quod enim dicunt qui contra suas impietates leges justas institui nolunt, non petiisse aregibus terræ apostolos talia, non considerant aliud fuisse tunc tempus, et omnia suis temporibus agi. Quis enim tunc in Christum crediderat imperator, qui ei pro pietate contra impietatem leges ferendo serviret, quando adhuc illud propheticum complebatur : *Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania ? Astiterunt reges terræ, et principes convenerunt in unum, adversus Dominum, et adversus Christum ejus.* Nondum agebatur quod paulo post in eodem psalmo dicitur : *Et nunc, reges, intelligite ; erudimini, qui judicatis terram : Servite Domino in timore, et exsultate ei cum tremore.* » D. August., lib. ad Bonifacium, seu epist. 185 juxta nov. ordinem, cap. V.

question. Et lorsque nous disons que l'Église à cette époque n'avait pas encore acquis la force nécessaire pour en faire usage, nous parlons de cette même force dont parlait aussi saint Augustin et qu'a prêtée depuis à l'Église le bras des princes chrétiens, qui ont mis leur piété au service du Seigneur contre l'impiété de ses ennemis. Et quoique cette force matérielle ne soit pas à proprement parler entre les mains du sacerdoce, elle n'en est pas moins entre les mains de l'Église, si nous comprenons sous ce nom le sacerdoce et l'empire à la fois; et elle sert à notre Dieu pour rendre efficace contre les récalcitrants le pouvoir spirituel de ses ministres. Si cette double force, je veux dire le pouvoir spirituel et la force matérielle, n'avait pas dû appartenir quelque jour à l'Église, Notre-Seigneur ne l'aurait pas désignée et fait entendre sous l'allégorie des deux glaives. « L'Église a donc à sa disposition, a dit saint Bernard, « deux glaives, le glaive spirituel et le glaive matériel; mais « l'un doit être employé à l'avantage de l'Église, et l'autre par « l'Église elle-même : celui-ci est entre les mains du pontife, « celui-là entre les mains des soldats, à condition d'être manié « suivant les intentions du pontife et sur l'ordre du prince (1). » Par conséquent, tant que l'Église se voit privée de ce glaive ou de cette force matérielle, il peut n'être pas expédient qu'elle use même de son glaive ou de sa force spirituelle, puisqu'alors il lui manque contre les puissants l'appui que lui prêterait cette force matérielle pour faire exécuter ses décisions. Et voilà pour quelle raison l'Église n'a pas usé dans les premiers siècles de son pouvoir indirect contre les mauvais princes, puisque dans ces temps-là ou bien les empereurs n'étaient point encore entrés dans l'Église et dirigeaient bien plutôt contre elle leur force matérielle, ou bien, quoique déjà entrés dans l'Église, ils s'étaient mis en état de révolte à son égard et s'étaient faits ses ennemis en tournant contre elle le glaive qu'ils auraient dû employer à sa défense.

(1) « Uterque ergo Ecclesiæ, et spiritualis scilicet gladius et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille ab Ecclesia exerendus est : ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et jussum imperatoris. » D. Bernardus, *de Considerat.*, ad Eugen. III, lib. III.

4. C'est donc avec bien peu de raison que Bossuet trouve à redire à la réponse que faisait saint Thomas d'Aquin à cette même objection, fondée sur ce que l'Église des premiers siècles n'avait point fait usage d'un semblable pouvoir contre les princes apostats. « Dans ces premiers temps, répondait aussi l'Ange de l'école, l'Église à sa naissance n'avait pas encore le pouvoir de châtier les princes de la terre; c'est pourquoi elle laissait les fidèles obéir à Julien l'Apostat dans les choses qui n'étaient pas contraires à la foi, pour épargner à la religion un plus grand péril (1). » C'est avec bien peu de raison, disons-nous, que Bossuet trouve à redire à cette réponse, qu'il attribue à l'ignorance des temps où vivait saint Thomas, où les livres étaient si rares et où l'on était étranger à la connaissance des langues et surtout de la langue grecque (2); car nous allons faire voir que tel était alors l'état de l'Empire que l'Église n'aurait pas pu déposer ce mauvais prince sans exposer la foi à de plus grands périls. Mais comme Bossuet prétend en outre que l'Église, dès les premiers temps, ne manquait pas de forces matérielles à opposer non-seulement aux princes hérétiques ou apostats, mais aussi aux princes idolâtres qui la persécutèrent les premiers, voyons un peu comment il prouve cette étrange assertion. Pour ce qui regarde l'Église des temps des empereurs païens, il rapporte ce que disait Tertullien dans son Apologétique, où, exagérant le nombre des chrétiens de cette époque, il avançait qu'ils remplissaient les villes, les îles, les bourgs, les provinces, les assemblées, les camps même, les tribus, les décuries, le palais, le sénat, le forum, et qu'ils ne laissaient aux païens que leurs temples; et où, faisant valoir leur intrépidité, il ajoutait que, même à inégalité de forces, ils pourraient, si leur religion le leur permettait, paraître avec avantage sur tous les champs de bataille, puisqu'ils se laissaient égorger si volontiers (3). Il suffit à Bossuet

(1) « Ad 1um dicendum quod illo tempore Ecclesia in sua novitate non habebat potestatem terrenos principes compescendi; et ideo toleravit fideles Juliano apostatæ obedire in his quæ non erant contra fidem, ut majus fidei periculum vitaretur. » D. Thomas, 2. 2, quæst. 12, art. 2, ad 1um.

(2) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. 2), cap. 2 (al. 1).

(3) « Externi sumus, et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella

de ce passage de Tertullien pour se persuader que les chrétiens de ces temps-là, c'est-à-dire des premières années du troisième siècle, étaient assez forts en nombre pour pouvoir tenir tête, sans aucune peine, à tout l'empire romain et secouer le joug de leur sujétion, et il infère de là que, s'ils ne le faisaient pas, c'est qu'ils savaient que leur religion leur défendait de se soustraire à l'obéissance de leurs princes, même persécuteurs. Les chrétiens, dit-il, vu leur nombre, n'auraient manqué ni d'intrépides soldats ni de sages et vaillants capitaines, puisque nous savons que dans les armées romaines il se trouvait des légions entières de chrétiens, comme le prouvent et la légion fulminante de l'armée de Marc-Aurèle, et la légion thébéenne de l'armée de Maximien Galère, et les actes de saint Marcel le Centurion. Néanmoins, ajoute-t-il, ces soldats chrétiens, tout en refusant aux empereurs païens de leur obéir lorsqu'ils en recevaient l'ordre de sacrifier aux faux dieux, leur obéissaient en toute autre chose, prêts d'un côté à répandre leur sang et à perdre la vie pour le salut de l'Empire qu'ils avaient à défendre contre l'ennemi, et disposés de l'autre à se laisser égorger comme des agneaux plutôt que de résister ou de tenir tête à leurs persécuteurs (1). Mais à cet argument vulgaire proposé avec pompe par Grotius, qui l'appuie non de la seule autorité de Tertullien, mais de celles aussi de saint Cyprien, de Lactance et de saint Augustin, comme aussi des actes de saint Maurice, primicier de la légion thébéenne (2), ont déjà répondu, et fort bien à mon avis, Gronovius et Milton, qui, tenant compte, comme de raison, de l'état où se trouvaient les chrétiens à cette époque, démontrent jusqu'à l'évidence qu'ils étaient encore fort peu nombreux, quelque nombreux qu'on les fasse, en comparaison de l'immense multitude des gentils, au milieu desquels ils se trouvaient comme enclavés, sans armes, sans moyens d'unir leurs forces, sans crédit, sans magistrats et sans

municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum. Sola vobis relinquimus templa. Cui bello non idonei, non prompti fuissemus, etiam impares copiis, qui tam libenter trucidamur, etc.? » Tertullian., Apolog., c. 37.

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. 2), cap. 1.

(2) Grotius, *de Jure belli et pacis*, lib. I, cap. 14, § 5, num. 1-15.

autres chefs que leurs prêtres, uniquement occupés des intérêts du ciel, indifférents à ceux de ce monde et attendant comme prochain le jour du dernier jugement (1).

5. Mais pour qu'on ne nous accuse pas de nous appuyer uniquement sur l'autorité d'écrivains protestants pour renverser le spécieux argument que nous fait Bossuet, nous prions les lecteurs instruits de vouloir bien considérer si dans l'état où se trouvaient les chrétiens des trois premiers siècles, sous la domination d'empereurs païens, au milieu d'une société généralement idolâtre, ils avaient des forces suffisantes pour résister aux princes persécuteurs, à leurs magistrats, à leurs armées; si une ou deux légions chrétiennes qui purent se rencontrer par-ci par-là dans les armées des empereurs étaient suffisantes pour soutenir par les armes la cause commune sans l'exposer à des périls plus grands et absolument certains. Je ne veux pas contester à Bossuet ce qu'il dit de la légion fulminante qui se trouvait dans l'armée de Marc-Aurèle, quoique Dion et d'autres historiens païens racontent le fait différemment et qu'ils attribuent soit à la protection de leurs fausses divinités, soit à l'art magique la pluie qui vint si à propos sauver l'armée de Marc-Aurèle et lui donner la victoire contre les Marcomans (2). Mais nous, nous aimons mieux, à l'exemple de Valois et de Pagi (3), croire là-dessus Tertullien, Apollinaire et Eusèbe, qui rapportent que la pluie à laquelle l'armée de

(1) « Ad exemplum illud primorum christianorum tam speciose propositum respondet Miltonus eos non potuisse quidquid imputent, ubi potuerint, fecisse : denique, qui non fecerint non obligare nos ad imitandum. Et certe non potuerunt homines humiles, tenues, viles, ignobile vulgus, pauci etiam, cum multa millia essent, si cum cæteris comparentur, dispersi et disjecti, sine corpore et concilio, clandestinis eoque non numerosis cœtibus coeuntes, imbelles, et inermes, nullo capite præter sacerdotes ex eadem vilitate lectos; ad hæc nihil aliud cogitantes quam pœnitentiam pristinæ vitæ, spem, metumque futuræ, exspectantes quisque se visurum novissimum diem ; eaque de causa deserentes negotia, abhorrentes a conjugiis, a gerenda republica, a militia, abjicientes pecuniam, et rem familiarem denique nihili facientes, quorum causa tyrannos odimus, et defensionem nostri paramus, etc. » Gronovius, in notis ad Grotium, loc. cit., ad num. 8.

(2) Dio, in Marco Aurelio; Claudianus, in 6 Honorii consulatu, lib. 1; Themistius, orat. 15, *de Reg. virtute*.

(3) Valesius, in notis ad libr. 5 Eusebii, cap. 5; Pagius, in Crit. Baron., ad ann. Christ. 176

Marc-Aurèle dut son salut fut obtenue par les prières de cette légion chrétienne. Nous lui accorderons de même ce qu'il nous dit de la légion thébéenne, appelée l'Heureuse par Grégoire de Tours (1), quoique les actes de ces martyrs, c'est-à-dire de saint Maurice et de ses compagnons, publiés par Surius, ainsi que la narration qu'on suppose en avoir été faite par saint Eucher, évêque de Lyon, soient regardés par quelques savants comme apocryphes et dépourvus d'autorité (2); tandis que les Actes sincères de ces martyrs, dits d'Agaune, publiés par D. Ruinart, nous apprennent que c'étaient des soldats chrétiens, bien que les noms de la plupart nous soient inconnus. Mais qu'aurait pu faire une seule légion, même avec ses centurions et ses tribuns, en résistant à une armée entière, que de se faire impunément tailler en pièces? Ce fut donc prudence en ces glorieux soldats de subir la mort sans résistance, puisque leur résistance n'eût pas sauvé leur vie et n'aurait fait à la religion elle-même aucun bien.

6. Mais accordons à Bossuet tout ce qu'il affirme avec tant d'emphase des moyens de résistance que pouvaient avoir à leur disposition les chrétiens des premiers siècles, tout cela ne fait encore rien à la question que nous débattons ici. Car 1° il ne s'agit pas entre nous de princes infidèles sur lesquels l'Église ait à exercer son pouvoir, mais de princes chrétiens devenus persécuteurs de la religion catholique, soit pour être tombés dans l'hérésie, soit pour avoir déserté la cause de la chrétienté, puisque, comme l'enseigne saint Thomas, « il n'appartient pas à l'Église de punir l'infidélité dans ceux qui n'ont jamais reçu la foi, d'après ces paroles de l'Apôtre (I Cor., V, 12) : *Pourquoi entreprendrais-je de juger ceux qui sont hors de l'Église?* Mais elle peut punir judiciairement l'infidélité de ceux qui ont reçu la foi, et c'est avec raison qu'elle les punit en leur retirant le pouvoir qu'ils ont pu avoir jusque-là sur les fidèles (3). » 2° Quoique

(1) Lib. *de Glor. martyrum*, c. 75.
(2) Vide Pagium, in Critic., ad annum Christi sec. Baronium 297, n. 3.
(3) « Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt, secundum illud Apostoli (I Cor., V) : *Quid mihi de his qui foris sunt judicare?* Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt potest

l'Église, en vertu de l'autorité qui lui appartient sur les chrétiens sujets d'un empire pour tout ce qui regarde la religion et le salut de leurs âmes, puisse les déclarer affranchis du devoir d'obéir à leurs souverains infidèles toutes les fois que leur obéissance tournerait au désavantage de la religion et à la perte de leur salut, nous demanderons qui donc dans les premiers siècles avait à faire cette déclaration? Dira-t-on qu'elle pouvait être faite par ces chrétiens eux-mêmes sujets des empereurs? Non sans doute; car ils ne pouvaient être juges dans leur propre cause, et il fallait une autorité supérieure qui déclarât qu'ils n'étaient plus liés, soit par leur serment, soit par l'obligation imposée à tous d'obéir au souverain légitime. Qu'y a-t-il donc à s'étonner que les chrétiens de ces temps-là, persécutés par les empereurs infidèles, leur aient néanmoins obéi en tout ce qui ne concernait pas la religion? Cet argument ne pourrait embarrasser tout au plus que les protestants, qui regardent comme permis aux sujets non-seulement de refuser l'obéissance en matière civile à leurs souverains lorsque ceux-ci les persécutent pour leur religion, mais même de leur résister à force ouverte. Quand même donc on admettrait que les chrétiens de cette époque avaient des magistrats et des chefs de leur communion, tant civils que militaires, il ne leur aurait pas été pour cela permis de résister à leurs souverains infidèles, puisque pas même des magistrats subalternes ne peuvent opposer la résistance aux mauvais traitements qu'ils auraient à essuyer de leur souverain et se dispenser de leur être soumis, comme l'ont cru faussement Pierre Martyr, Paré, Junius Brutus et Danée avec d'autres protestants (1). Les évêques des siéges particuliers ne pouvaient non plus faire ces sortes de déclarations : comme il ne s'agissait pas d'un souverain d'un tout petit royaume, cas encore où ce n'eût pas été trop d'un concile d'évêques pour une aussi importante résolution, mais qu'il s'agissait d'un empereur ou du souverain de

sententialiter punire, et convenienter in hoc puniuntur, quod subditis fidelibus dominari non possint. » D. Thomas, 2, 2, quæst. 12, art. 2 in Corp.

(1) Petrus Martyr, ad Judicum III; Paræus, ad 13 caput ad Romanos; Junius Brutus; Danæus, lib. VI Polit.

tant de peuples soumis à l'empire de Rome, il eût fallu sans doute toute l'autorité du pontife romain ayant avec lui un grand nombre d'évêques, de manière à ce qu'une telle décision fût le résultat d'une délibération commune et qu'elle pût être connue de toute l'Église. Mais comment dans le cours des trois premiers siècles les pontifes romains, qui, comme on le sait, erraient d'une maison à une autre ou vivaient cachés dans les catacombes, auraient-ils pu convoquer les évêques pour prendre leurs avis et arrêter une décision sur une affaire d'une aussi grande importance? Car nous ne disons plus un évêque particulier, mais le pape lui-même ne pouvait pas juger de prime abord s'il était expédient ou non d'en venir à ce remède extrême sans avoir auparavant averti les princes eux-mêmes, sans les avoir exhortés, sans les avoir cités à son tribunal et les avoir entendus. Or si l'on croyait que les papes auraient pu faire toutes ces choses dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, on se montrerait tout à fait ignorant en fait d'histoire ecclésiastique. L'argument de Bossuet sur ce point est donc tout à fait en dehors de la question actuelle, quelque fardé qu'il soit d'embellissements étudiés.

§ IX.

RÉPONSE AUX EXEMPLES PRIS DANS LE QUATRIÈME SIÈCLE ET QUI NOUS SONT OBJECTÉS PAR BOSSUET.

Sommaire.

1. Bossuet prétend prouver qu'il n'était pas permis à l'Église de déposer Constance de l'empire, en se fondant sur cette raison frivole qu'elle n'a pas fait usage des moyens que lui offrait à cet effet Constant, prince catholique, frère de ce prince arien. Prudence de la conduite que tint l'Église en recourant à l'entremise de Constant, démontrée par l'heureux succès de cette démarche.
2. La menace que fit Constant à son frère de lui déclarer la guerre, à la suite du recours des catholiques auprès de ce prince, démontre que l'Église se croyait alors le droit de se soustraire à l'obéissance des princes persécuteurs. Constance étant une fois devenu seul maître de l'empire, toutes les forces s'en trouvèrent dès lors à la disposition des ariens; et l'Église n'aurait pu par conséquent déposer ce prince sans commettre une imprudence.
3. Les écrits de S. Hilaire et de Lucifer de Cagliari contre Constance ne prouvent pas que ces deux évêques le reconnussent pour légitime empereur. Leurs in-

vectives contre ce prince montrent, au contraire, qu'ils ne se croyaient pas obligés d'avoir pour lui les égards qu'on doit à un souverain légitime.

4. Les passages de S. Athanase, d'Osius et du concile de Rimini cités par Bossuet ne prouvent pas qu'on fût persuadé que l'Église n'a pas le droit de dépouiller indirectement les princes de l'empire; autrement ces passages prouveraient aussi que l'Église ne peut pas excommunier les souverains hérétiques.

5. Preuve de l'inconstance et de la mobilité d'esprit de Constance par rapport à la religion, et nombreux exemples qui prouvent qu'il se montra quelque temps catholique, et donna par là occasion aux évêques de le traiter avec de certains égards.

6. Les paroles obséquieuses adressées à Constance par le concile de Rimini avaient été rédigées avant que ce prince eût professé ouvertement l'arianisme. Tableau de l'état des affaires de la religion à l'époque de ce concile; artifices des ariens et perfidie de Constance.

7. L'Église n'ayent pas excommunié Constance dans tant de conciles qu'elle tint vers cette époque, Bossuet a bien tort d'inférer qu'elle n'avait pas le droit de déposer ce prince de ce qu'elle n'a pas eu recours contre lui à cette autre mesure.

8. Arguments à l'aide desquels Bossuet prétend prouver que les chrétiens sous l'empire de Julien l'Apostat avaient des forces suffisantes pour résister avec succès à ce prince.

9. Raisons qui font voir que l'Église, lors même qu'elle aurait eu des forces suffisantes pour résister avec succès à l'empereur Julien, n'aurait pas pu le faire avec opportunité.

10. On prouve que les chrétiens, n'ayant à cette époque ni magistrats ni troupes à leur disposition, n'avaient pas par là même des forces suffisantes pour lui résister.

11. L'idolâtrie, à l'époque du règne de Julien, était incomparablement plus forte et plus puissante que l'Église chrétienne. Elle continua à dominer dans l'Empire longtemps encore depuis le règne de Julien. Cela se prouve par les temples et les sacrifices idolâtriques qui continuèrent de subsister jusqu'au commencement du cinquième siècle.

12. La même chose se prouve par les magistratures qui continuèrent d'être confiées à des idolâtres, par les guerres dont ceux-ci furent les auteurs et par les tyrans qu'ils élevèrent à l'empire sous les princes chrétiens, successeurs de Julien.

13. Les forces qui restaient aux païens sous les empereurs chrétiens, successeurs de Julien, qui travaillèrent à éteindre l'idolâtrie prouvent combien étaient grandes celles qu'ils possédaient sous Julien lui-même, à cette époque où l'Église avait encore à lutter contre la faction arienne.

14. Paroles de S. Grégoire de Nazianze mal entendues par Bossuet et contraires à ses vues. Les chrétiens sous Julien opposèrent à ce prince, avec l'approbation de leurs évêques, tout ce qu'ils purent de résistance.

15. Plusieurs raisons qui prouvent que l'armée de Julien, qui acclama Jovien empereur, n'était cependant pas chrétienne. L'auteur de la promotion de Jovien à l'empire fut le païen Saluste, qui arrêta la sédition au moment où elle allait éclater contre ce prince. Jovien honora de son amitié plusieurs philosophes gentils adonnés à la magie et anciens emis de Julien.

16. Les soldats de Julien qui acclamèrent Jovien empereur en déclarant qu'ils étaient eux-mêmes chrétiens avaient prévariqué sous Julien et changé de religion en changeant de prince, comme beaucoup d'autres de la même époque.

L'armee qui eleva Valentinien à l'empire était devenue chretienne sous Jovien. Saluste, quoique gentil, fut le principal auteur de la promotion de Valentinien

1. Après les empereurs gentils Bossuet met en scène Julien l'Apostat, puis les empereurs héritiques Constance et Valentinien le Jeune, persécuteurs les uns et les autres de la religion catholique; mais nous, nous allons suivre l'ordre des temps et parler d'abord de Constance fils du grand Constantin, et fauteur fameux de l'arianisme. Et d'abord je conviens avec Bossuet que, s'il y eut jamais un prince qui méritât d'être déposé par l'Église, ce fut à coup sûr cet empereur; mais je ne puis lui accorder de même que l'Église à cette époque se trouvât en état d'user prudemment d'un tel pouvoir contre ce prince, ou qu'elle fût assez puissante pour pouvoir espérer qu'une telle déclaration faite contre lui ne serait pas inutile. Bossuet observe que tandis que Constance, après avoir dès le commencement de son règne rempli son palais d'hommes voués au parti arien, se laissait gouverner par ce parti et à son instigation chassait de leurs siéges et envoyait en exil les évêques catholiques, l'Occident avait un empereur catholique et zélé pour la religion dans la personne de Constant, autre fils de Constantin, qui menaça même son frère de lui déclarer la guerre s'il ne rétablissait sur le siége d'Alexandrie le grand Athanase, qui en avait été chassé par les ariens (1). Or, ajoute Bossuet, quelle plus belle occasion pouvait avoir l'Église de déposer de l'empire l'hérétique Constance, puisqu'elle était assurée de l'appui de son frère, si elle avait cru qu'en effet elle en avait le pouvoir? « Mais c'est qu'alors ce pouvoir prétendu, disons mieux, « de telles rêveries ne tombaient dans l'esprit à personne. » C'est ainsi que raisonne Bossuet, persuadé qu'il est sans doute que nous abandonnons l'usage de ce pouvoir au caprice du pape ou de l'Église elle-même, tellement que le pape puisse s'en prévaloir à tout propos et sitôt que l'occasion se présente pour lui de dépouiller quelque souverain; mais il en va tout autrement. Nous disons que le pape ne peut en venir à cette ré-

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. 2), cap. 3.

solution qu'à la dernière extrémité et quand il a épuisé tous les autres moyens, tels que prières, avertissements et enfin recours aux autres souverains, pour que par leur ascendant et leurs menaces ils amènent à résipiscence le prince égaré. Or quelle raison pouvait avoir l'Église d'en venir à cette extrémité à l'égard de Constance, puisqu'il lui restait le recours à son frère Constant; dont elle pouvait espérer que l'entremise suffirait pour réparer les torts causés à la religion? Aussi fut-ce à ce prince que recoururent les évêques catholiques exilés, et la démarche de ces saints confesseurs eut tout le succès possible. Constant prit à cœur leur cause, et, comme le rapporte Socrate (1), il écrivit à son frère pour obtenir la réintégration non-seulement d'Athanase, mais aussi des autres évêques catholiques exilés, en le menaçant, s'il ne faisait droit à sa demande, de se conduire à l'avenir comme son ennemi déclaré, de qui il n'aurait plus à attendre que la guerre. Cette lettre, aussi bien que le fait même de la médiation d'un si grand prince, eut tout le succès qu'il pouvait souhaiter. Constance rétablit sur leurs siéges Athanase à Alexandrie, Paul à Constantinople, Marcel à Ancyre, Asclépas à Gaze, Luce à Andrinople (2). Il fit, dans la ville d'Antioche, où il se trouvait, un accueil amical à saint Athanase; il commanda qu'on détruisît tous les écrits calomnieux qui avaient pu être composés contre lui, et il jura de ne plus ajouter foi aux calomnies qu'on débiterait à son sujet et de ne plus l'inquiéter lui-même à l'avenir (3). Il écrivit trois lettres à l'Église d'Alexandrie pour qu'on reçût Athanase, en faisant en même temps l'éloge de son innocence et de sa vertu, comme nous l'apprenons du saint lui-même, qui a rapporté ces lettres dans son Apologie (4). Or qu'est-ce que les catholiques pouvaient désirer de plus pour la paix de l'Église et pour le bien de la religion, dont la cause était étroitement liée avec celle du grand Athanase, son défenseur?

(1) Socrat., *Hist. eccles.*, lib. II, cap. 18.
(2) Ibid.
(3) Athanas., Epist. ad solitar.
(4) Athanas., Apolog., 2.

2. L'argument de Bossuet aurait peut-être quelque force si Constance n'avait pas déféré à la réclamation de son frère, et que, le voyant s'obstiner à persécuter les catholiques, les évêques eussent néanmoins continué à le reconnaître pour empereur, au lieu de se ranger du parti de Constant, ou bien eussent dissuadé ce dernier de prendre les armes uniquement par motif de religion. Mais, bien loin qu'il en ait été ainsi, la suite des événements nous porte à croire que, si Constance s'était obstiné, les évêques catholiques auraient fait tout le contraire, puisque ceux de l'Église d'Orient, qui étaient sujets de cet empereur, n'auraient pas trouvé bon que son frère le menaçât de lui faire la guerre dans le cas où il aurait refusé de les rétablir sur leur siége, s'ils avaient pensé qu'il n'était pas permis à ce prince de prendre les armes contre leur empereur par un motif de religion, ni à eux-mêmes de se mettre sous sa protection et de se ranger de son côté contre leur légitime souverain... Mais, quoi qu'il en soit de cette question, Bossuet devait aussi se représenter Constance devenu bientôt l'unique héritier de tout l'empire par suite de la mort prématurée de son frère, et lâchant la bride à son impiété et à sa haine contre les catholiques, dont il n'avait plus rien à craindre, et il avait à prouver que dans ce nouvel état de choses l'Église avait encore des forces suffisantes pour soutenir contre ce prince les déclarations des évêques. Mais quelle preuve aurait-il pu en donner? tandis que nous savons par l'histoire que ce prince avait rempli son palais d'eunuques ariens, qui l'obsédaient sans cesse et le gouvernaient à leur guise dans les affaires de la religion (1), vil troupeau qui, stérile de sa nature et inhabile à la génération, ne pouvait rien comprendre non plus à la génération du Fils de Dieu, et se montrait le plus fort soutien de l'impiété arienne (2). Ceux-ci donc, devenus les arbitres de

(1) Vid. Socrat., lib. II, c. 2; Gregor. Nazianz., Orat. *de Laudibus Heron*.

(2) « Plerique enim apud Constantium vel potius omnes eunuchi sunt, omniaque apud illum possunt, et sine illis nihil ibi rerum geritur... Eunuchi erant qui ista et reliqua in omnes movebant, et (quod in istis insidiis mireris) ariana hæresis, abnegansfilium Dei, præsidium sibi ex eunuchis comparabat, hominibus ut natura, ita animo ad gignendum sterilibus, et qui proinde ægre patiuntur

l'empire et de la religion, du moment où Constance eut été délivré de la crainte que lui avaient inspirée ses frères, n'eurent plus d'autre pensée que de rendre arien le monde entier à force soit de menaces, soit d'artifices, soit de fourberies, soit d'actes de violence. Alors Constance, chassant de leurs siéges les évêques catholiques et nommément Athanase, changeant les gouverneurs et les généraux, soulevant les légions, corrompant le peuple, comme disait saint Hilaire (1), afin que ce puissant défenseur de la foi de Nicée cessât de prêcher la divinité de Jésus-Christ, semant la terreur ou la guerre jusque dans les moindres cités et les plus chétives bourgades de tout l'Orient, tournant tout l'effort de ses armes contre la foi des Occidentaux et mettant toutes ses armées sur le pied de guerre contre le troupeau de Jésus-Christ, parvint bientôt à ne plus laisser aux catholiques aucun refuge (2). Dans cet état de choses, où toutes les places étaient occupées par les ariens, et non-seulement les emplois civils et militaires, mais les chaires épiscopales elles-mêmes, qu'envahissaient des inconnus avec l'appui de la force armée et en dépit du peuple resté fidèle (3), quels moyens l'Église pouvait-elle avoir de soutenir les déclarations qu'elle se serait avancée à faire contre ce prince? Quel avantage auraient pu attendre le pontife romain et les évêques catholiques d'un acte par lequel ils auraient déclaré Constance déchu de l'empire et ses sujets absous de l'obligation de lui obéir comme à leur légitime souverain? Qui aurait tenu compte de cette déclaration? eût-ce été les évêques ariens, les hommes de la cour du prince, les officiers de l'empire et les magistrats, qui tous, soit lâcheté, soit complaisance, soit erreur, s'étaient laissé infecter d'arianisme? Les prélats ariens,

ullam mentionem de sobole, nempe filio Dei, fieri. » S. Athanas., Epist. ad solitar.

(1) « Mutati præsides, electi duces, corrupti populi, commotæ legiones, ne ab Athanasio Christus prædicaretur. » S. Hilar., advers. Constantium.

(2) « Taceo de minoribus populis et civitatibus, quibus per totum Orientem aut terror aut bellum est. Postquam omnia contulisti arma adversus fidem Occidentis, et exercitus tuos convertisti in oves Christi, refugere nihil sub Nerone licet. » S. Hilar., ubi supra.

(3) « Ex locis peregrinis cum satellitio militari episcopos ad populos invitos submittit. » S. Athanas., Epist. ad solit.

qui, pour rendre les catholiques odieux à Constance, ne cessaient de les calomnier en les accusant de félonie; n'auraient-ils pas pris prétexte de cette déclaration pour enflammer contre eux la fureur de ce prince et pour les faire condamner non plus comme défenseurs de la foi de Nicée, mais comme rebelles et ennemis de l'empire? Il n'était donc ni prudent ni utile pour l'Église, dans cette circonstance, d'user de son pouvoir indirect à l'égard de ce prince.

3. Bossuet objecte néanmoins que l'Église ne manquait pas alors de saints évêques, tels que saint Hilaire et Lucifer de Cagliari, qui avaient le courage d'opposer une vigoureuse résistance aux attentats de Constance contre la religion et qui savaient lui reprocher son impiété dans les termes les plus forts, et que cependant ces évêques continuaient de reconnaître Constance pour empereur et de protester qu'ils lui étaient soumis en matière civile, comme de lui payer l'impôt et de satisfaire à son égard aux autres charges des citoyens, sans jamais ajouter à toutes leurs invectives contre lui que l'Église catholique avait le pouvoir de le déposer, sans jamais le menacer de le déposer eux-mêmes, chose à laquelle ils n'auraient pas manqué s'ils avaient cru en avoir le droit. Je réponds premièrement que les écrits ou les invectives de saint Hilaire et de Lucifer de Cagliari contre Constance ne témoignent nullement que ces évêques reconnussent ce prince pour légitime empereur. Ce qui en résulte de plus clair, c'est qu'ils le regardaient, au contraire, comme un monstre abominable à Dieu et aux hommes. Deuxièmement, que l'aveu qu'ils faisaient qu'ils se croyaient obligés de lui payer le tribut ne prouve pas qu'ils le reconnussent pour souverain légitime, puisque, comme nous le démontrerons plus loin, les Pères de l'Église ont enseigné qu'il fallait le payer non-seulement aux légitimes princes, mais aussi aux usurpateurs connus pour tels. Troisièmement, que ces saints personnages n'auraient pas pu sans imprudence menacer Constance de la déposition ou lui faire entendre qu'ils se croyaient le droit de le déposer, puisque par là ils auraient donné sujet aux ariens leurs ennemis et leurs calomniateurs de discréditer la cause catholique en im-

putant aux évêques orthodoxes de refuser d'obéir à Constance par esprit de révolte plutôt que par motif de religion ; d'autant plus que le peuple fidèle, tant d'Alexandrie que de quelques autres villes, s'étant déjà révolté plus d'une fois, mais toujours sans succès, contre cet empereur, ou ayant pris les armes contre ses commissaires en vue de soutenir la cause de leurs évêques catholiques, menacer ce prince de la déposition aurait été la même chose que l'exaspérer de plus en plus contre les peuples restés fidèles. Comme Bossuet cependant rappelle les écrits de saint Hilaire et de Lucifer contre Constance sans dire que ces Pères ont plus d'une fois appelé ce prince des noms d'insensé, d'imprudent, de loup ravissant, d'antechrist, etc., je veux bien me contenter de rapporter leurs paroles mutilées dans l'état où il lui a plu de les présenter, et cela suffira encore pour faire voir à chacun si ces deux évêques portaient à Constance l'honneur et le respect qu'on doit à un légitime souverain : qu'on remarque surtout, comme Bossuet le soutient lui-même, que Constance était encore vivant à l'époque où ces évêques écrivaient contre ce prince de telles invectives. « Maintenant, écrivait saint Hilaire, nous avons à « combattre contre un persécuteur qui affecte de nous protéger, contre un ennemi qui nous cache sa haine sous les dehors de l'amitié. Ennemi de Jésus-Christ d'une espèce nouvelle et précurseur de l'Antechrist... il exerce contre nous toutes les rigueurs les plus extrêmes sans se donner l'odieux qui s'attache aux bourreaux des martyrs ; ou plutôt, sans verser notre sang, il nous fait endurer un martyre inouï. Néron, Dèce, Maximien, votre cruauté procurait plus d'avantages à la religion chrétienne ; car vous avez été les instruments de ses victoires sur le démon... Mais toi, cruauté des cruautés, tu nous fais plus de mal, et avec bien moins de compensation pour nous... Scélérat, pourquoi te fais-tu de l'Église un jouet ? Il n'y a que les chiens qui retournent à leur vomissement ; mais toi, tu obliges les prêtres de Jésus-Christ à avaler de nouveau l'aliment empesté qu'ils avaient rejeté de leur bouche (1). » « Prouve, écrivait à son

(1) « Nunc pugnamus contra persecutorem fallentem, contra hostem blan-

« tour Lucifer à Constance, que tu es établi empereur sur « nous pour nous amener par ta puissance à faire toutes les « volontés du démon, ton ami... Et comme tu dis que nous te « devons l'obéissance, sache que nous nous en considérons « comme débiteurs non-seulement envers toi, mais envers tous « ceux qui sont élevés au-dessus de nous. Car voici ce que dit « l'Apôtre : *Avertissez-les d'être soumis aux princes et aux puis-* « *sances, d'obéir à leur parole, d'être prêts à toutes les bonnes œu-* « *vres*... Ainsi donc il nous avertit de leur être soumis en fait « de bonnes œuvres, mais non en fait de mauvaises... Tu dis « à cela : L'injure me vient d'un Lucifer, d'un homme de rien, « à moi qui suis empereur... Crois-tu donc que je puisse penser « autrement de toi que comme d'un objet de malédiction (1) ? » J'omets beaucoup d'autres passages encore plus durs et plus mortifiants de Lucifer contre Constance, qu'on trouvera dans ses ouvrages, contenus dans ses lettres mêmes à cet empereur, et que saint Athanase a couverts d'éloges (2); et je me borne à demander si celui qui parle ainsi contre quelqu'un croit avoir à respecter en lui la dignité suprême? Il est certain que parmi les devoirs que l'Écriture veut que nous rendions aux souverains est compris celui de parler respectueusement de leurs personnes et de ne pas en dire du mal. *Vous ne parlerez point en mal des juges*, est-il dit dans l'Exode, *et vous ne maudirez point*

dientem. Christi novus hostis, et Antichristum prævenis... Omnia sævissima sive invidia gloriosarum mortium peragis, novo inauditoque martyrii triumpho sine martyrio persequeris. Plus crudelitati vestræ, Nero, Deci, Maximiane, debemus; Diabolum enim per vos vicimus... At tu omnium crudelitatem crudelissima damno majore in nos, et venia minore desævis... O tu sceleste, quid ludibrium de Ecclesia facis? Soli canes ad vomitum redeunt : tu sacerdotes Christi resorbere ea quæ respuerant coegisti. » S. Hilar., lib. contr. Constant., apud Bossuet, loc. cit.

(1) « Proba te super nos constitutum imperatorem, ut nos armis tuis ad omnem implendam voluntatem amici tui diaboli perduceres.... nam quia dicis nos debere tibi obsequia, scito quia non tibi soli, sed omnibus nos in sublimitate degentibus novimus esse debitores. Dicit enim Apostolus : *Admone illos principibus et magistratibus esse subditos, ad omne opus bonum paratos esse.* Admonet ergo nos esse debere subditos in bonis operibus, non in malis.... Quia autem hæc dicis : Injuriam patior a Lucifero, homine misero, et utique imperator... Et tu arbitraris aliud te posse judicari a me, nisi anathema esse? Lucifer Calarit. contra Constant., apud Bossuet, loc. cit.

(2) Vide Baronium, ad annum Christi 356, n. 75 et 76.

le prince de votre peuple (1). Et saint Pierre disait aussi dans sa première épître : *Craignez Dieu*, *honorez le roi* (2). Et c'est ce que demande aussi le respect dû au pouvoir public. C'est pourquoi Aristote, ou l'auteur des problèmes attribués à ce philosophe, dit à son tour : « Celui qni parle en mal du prince fait injure à la république entière : Ὁ κακηγορῶν τὸν ἄρχοντα τὴν πόλιν ὑβρίζει. » Or appeler Constance un insensé, un barbare, un scélérat, un ennemi de Dieu, un loup ravissant, un précurseur de l'Antechrist, comme l'ont fait ces deux intrépides confesseurs, Hilaire et Lucifer, dans leurs écrits adressés à cet empereur lui-même, je demande à quiconque est doué de discernement qu'il me dise si c'est là respecter le caractère royal et la dignité d'empereur.

4. Mais, dit Bossuet, il est si vrai que saint Athanase, Osius de Cordoue et les Pères du concile de Rimini, à l'époque où ils étaient l'objet du respect et de la vénération de tous pour le sens catholique dans lequel ils avaient rédigé leur définition de foi, respectaient dans Constance la qualité d'empereur, que le premier, quoique persécuté à mort par ce prince pour le refus qu'il faisait de communiquer avec les ariens, l'appelait néanmoins son très-cher empereur, lui souhaitait beaucoup d'années de vie et lui écrivait que les prières publiques de l'Église avaient pour objet de lui obtenir une santé durable et un règne long et heureux (3) ; qu'Osius, marquant la distinction des devoirs du sacerdoce d'avec ceux de l'empire, lui écrivait que, de même qu'en sa qualité d'empereur il ne devait pas se mêler de régler les rites sacrés, celui-là contrarierait l'ordre voulu de Dieu qui chercherait à usurper ses fonctons impériales (4) ; enfin, que les Pères du concile de Ri-

(1) « Principi in populo tuo non maledices. » Exod., XXII, 28.

(2) « Deum timete, regem honorificate. » I Petr.

(3) « Puto enim tuam majestatem in memoriam habere suas pollicitationes. Neque enim restiti decreto tuæ pietatis ; neque Alexandriam ingredi conabor. Tu tamen Deó vivas, dilectissime Auguste, per multos annorum recursus.... Quippe cum scias omnium vota precesque expetere, adeo ut salvus sis et perpetuo in pace regnes. » Athanas., Apolog. ad Constant.

(4) « Tibi Deus imperium commisit, nobis quæ sunt Ecclesiæ concredidit, et quemadmodum qui tuum imperium malignis oculis carpit contradicit ordinationi divinæ, ita et tu cave ne quæ, sunt Ecclesiæ ad te trahens, magno crimini

mini, au moment où ils voulaient quitter cette ville pour s'en retourner à leurs Églises, le prièrent de leur en accorder la permission, afin qu'ils pussent présenter avec leurs peuples leurs prières à Dieu pour lui et pour la prospérité de son empire (1). Mais s'il suffisait de cela pour prouver que ces Pères ne se croyaient pas le droit de déposer ce prince hérétique, il nous serait encore plus facile d'en conclure qu'ils ne croyaient pas avoir celui de l'excommunier, puisqu'ils protestaient par là qu'ils lui donnaient part aux prières publiques de l'Église; nous pourrions en conclure même qu'ils ne le tenaient pas pour hérétique, puisqu'ils ne dédaignaient pas de citer son nom dans les prières publiques des fidèles et de l'admettre à la participation des biens spirituels que l'Église communique à ses enfants, d'autant plus que ces mêmes prières que l'Église présente au Très-Haut pour ses ennemis et ses persécuteurs, elle les refuse aux hérétiques et aux excommuniés, dont elle a soin d'effacer les noms des sacrés diptyques, pour faire mieux comprendre qu'ils sont retranchés de son sein. De même donc que de ce que ces évêques continuaient à voir dans Constance un enfant de l'Église on ne saurait conclure qu'ils ne croyaient pas avoir le droit de l'excommunier comme hérétique, on ne doit pas conclure non plus de ce qu'ils le considéraient toujours comme empereur qu'ils crussent n'avoir pas le pouvoir de le déclarer déposé de l'empire.

5. Bossuet n'aurait pas fait si grand cas de cet argument si seulement il avait voulu distinguer les temps et les circonstances; car le caractère mobile de Constance, l'esprit même artificieux de la secte arienne dont il était circonvenu lui auraient appris que de fois à autre ce prince se montrait catholique. Dans le moment même où il méditait de détruire la foi

obnoxius fias. Date, scriptum est, quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo. » Osius, apud Bossuet, loc. cit.

(1) « Tuam clementiam iterum obtestamur, imperator augustissime, ut ante hyemis asperitatem, modo tuæ pietati visum fuerit, nobis ad nostras ecclesias reverti facias potestatem, quo possimus Deo Patri omnipotenti, et Domino, et Salvatori Nostro Jesu Christo, Filio ejus Unigenito, pro tuo regno consuetas preces cum populo fundere, sicut et ante fecimus et adhuc facere non desistimus. » Epist. synod. Arimin. ad Constant.

de Nicée, il se servait du beau prétexte de l'unité et de la paix entre les Églises pour engager les évêques catholiques à communiquer avec les ariens; le même prétexte lui servait encore pour chasser de leurs siéges ces mêmes évêques comme perturbateurs de la tranquillité publique. Pendant longtemps d'ailleurs il n'osa pas faire profession ouverte de l'arianisme; et quoique dans les divers conciles qu'il fit tenir pour mettre fin aux discussions de l'Église il se montrât porté à favoriser les prétentions des évêques ariens, qui n'avaient rien plus à cœur que d'anéantir la foi de Nicée, il souffrit néanmoins parfois que la doctrine de l'Église sur ce point fût confirmée et expliquée de manière à pouvoir être admise par les catholiques. Ainsi, dans le concile de Sirmium tenu par les Orientaux en 351, selon le calcul de quelques-uns (1), contre Photin, évêque de cette ville, qui déjà se trouvait condamné par les évêques d'Occident comme niant la divinité du Fils de Dieu, Constance, comme le reconnaissait saint Hilaire en reprochant à ce prince son inconstance, montra un zèle catholique à faire condamner cet évêque par les évêques orientaux eux-mêmes, tout ariens qu'étaient ceux-ci, et à leur faire proclamer la divinité du Verbe (2), en les déterminant à recevoir et à approuver la formule rédigée dans ce concile, par laquelle on confessait que le Fils est de la même substance que le Père. Et quoique l'unique but des ariens en cela fût de passer pour catholiques et de tromper de concert avec Constance, comme le pensait saint Grégoire de Nazianze (3), les évêques de l'Église d'Occident, la perversité de leur intention ne pouvait pas être connue des évêques catholiques. Ainsi encore, quoique les évêques orientaux, dans un autre concile tenu à Sirmium en 357, condamnant leur première formule et rétractant la doctrine catho-

(1) Vide Pagium, tom. I Crit. Baron., ad ann. 351, n. 9.

(2) « Post synodum deinde Sardicensem, omnem rursus adversum Photinum Sirmii catholicæ doctrinæ tuæ commoves curam, sed tibi statim quod utraque fide continebatur exhorret... damnas quoque et substantiæ nomen, quo te, et in Sardicensi synodo, et Sirmiensi pium esse Occidentalibus mentiebaris. » S. Hilar., adv. Constantium.

(3) Gregor. Nazianz., Orat. in laud. Athanasii.

lique qu'ils avaient définie contre Photin (1), eussent prescrit une seconde formule tout à fait impie et arienne (2), où se trouvaient supprimées les expressions ὁμοούσιον et ὁμοιούσιον, c'est-à-dire *consubstantiel* et *semblable en substance*, dont la première marquait la consubstantialité du Fils de Dieu avec le Père, telle qu'elle avait été définie à Nicée; formule impie à laquelle, circonvenu par les artifices des ariens, affaibli par l'âge, effrayé par les menaces de Constance et vaincu par les mauvais traitements, le grand Osius de Cordoue eût la faiblesse de souscrire (3), en faisant trembler par son épouvantable chute l'Église jusque dans ses fondements et en léguant à tous les siècles un exemple mémorable de la fragilité humaine; beaucoup de ces évêques cependant, qui s'étaient échappés de Sirmium, saisis d'horreur qu'ils étaient pour l'impiété formulée dans ce concile, s'étant réunis à Ancyre avec Basile, évêque de cette ville, et après qu'ils eurent condamné la formule signée à Sirmium et rétabli l'expression de *substance*, comme s'appliquant au Fils de Dieu (dans leurs articles au nombre de douze qui ne contenaient rien que d'orthodoxe, si ce n'est que le mot *consubstantiel* ne s'y lisait pas), ayant envoyé à Constance cette profession de leur foi, ce prince non-seulement accueillit leur lettre avec bienveillance, mais il réconnut de plus et rétracta l'erreur dans laquelle il s'était laissé entraîner, comme le rapporte saint Hilaire, qui loue à ce sujet et les Pères du concile d'Ancyre pour avoir dressé leur profession de foi et Constance lui-même pour l'avoir acceptée (4). Et observons ici que, bien que dans cette définition du concile d'Ancyre, tout en maintenant le mot de *substance*, on eût supprimé celui de *consubstantiel* et déclaré simplement que le Fils est *en tout et pour*

(1) Vide Socrat., *Hist. eccles.*, lib. II, cap. 25.

(2) S. Athanas., lib. *de Synod.*; S. Hilar., *de Synod.*

(3) Socrat., lib. II, cap. 26; Sozomen., lib. II, cap. 2; S. Athanas., epist. ad solit. et Apolog. 2.

(4) « Domino gratias quod per vos admonitus imperator ignorantiam et errorem non suum, sed adstantium, per has fidei vestræ sententias recognovit, et se invidia apud Deum et homines impiæ voluntatis exemit, cum, legationem vestram honorifice habens, falsitatem eorum quorum auctoritate in invidiam ducebatur coacta a vobis ignorantiæ suæ professione cognovit. » S. Hilar., *de Synod.*

tout semblable au Père, ***Patri per omnia similem***, les Pères d'Ancyre ne furent pas accusés pour cela de semi-arianisme, quelque propre que fût cette suppression à favoriser la cabale semi-arienne. Et quoique saint Hilaire exhorte les Pères d'Ancyre à admettre le mot *consubstantiel*, sans lequel le mot même de *substance* était exposé à perdre sa signification, il n'ose pourtant pas les condamner, et il juge catholique leur définition de foi. Conséquemment à cette définition du concile d'Ancyre, Constance prescrivit aux évêques restés à Sirmium de souscrire une autre formule, qui fut la troisième de Sirmium, dans laquelle ils avaient à confesser que le Fils de Dieu est en tout et pour tout semblable au Père, comme le dit saint Épiphane, qui loue la piété de Constance pour avoir ordonné l'addition de cette formule, en opposition avec la formule hérétique précédente, où il avait été enjoint, au contraire, de supprimer le mot de *substance* et celui de *ressemblance* du Fils avec le Père (1), tandis que cette nouvelle formule, comme l'explique le même saint (2), témoignait que le Fils de Dieu est semblable à son Père et quant à son existence, et quant à sa substance, et quant à tous ses autres attributs. Saint Épiphane ajoute que Valens, chef du parti arien, lorsqu'il eut à souscrire cette formule, ayant marqué simplement que le Fils est semblable au Père, sans ajouter qu'il lui est semblable *en tout*, faisant connaître par là en quel sens il approuvait cette profession de foi et de quelle manière il entendait le mot *consubstantiel*, l'empereur lui enjoignit d'écrire et de confesser que le Fils de Dieu est *en tout* semblable au Père, c'est-à-dire d'ajouter ces mots *en tout*, κατὰ πάντα (3). Jusque-là donc l'Église

(1) « Similem eum in omnibus esse Patri asserendo coram religioso imperatore professus est. Nam et ipse utpote pius non aliter de... Dei filio sentiebat, et quod sentiebat pio in omnibus ore pronuntiavit, id quod nos catholici credimus, similem esse Patri Filium, etc. » S. Epiphan., Hæres. 73, n. 15, ex interpret. Petavii.

(2) « Si bona fide ac sincere similem eumdem in omnibus esse confessi sunt, vanissimos eorum conatus deprehendemus... Etenim si in omnibus, ut asserunt, similis sit, ut est revera, Patri Filius..., non voluntate et actione sola, sed existentia et substantia, et in eo ipso quod est, utpote Filius, similis sit necesse est. » Epiphan., loc. cit.

(3) « Post hæc cum Valens suo more subscripsisset, et ad subscriptionem ad

catholique n'avait pas sujet de refuser à Constance, pour cause de religion, l'obéissance qui est due à un souverain, puisqu'il n'avait pas encore levé tout à fait le masque ni fait profession ouverte d'arianisme, mais qu'il couvrait ses dispositions perverses du manteau de la religion, en approuvant la confession du concile de Sardique et du premier concile de Sirmium et en révoquant la deuxième formule ou la formule hérétique de Sirmium, souscrite par Potamius et par Osius. Tout ce que l'Église catholique avait à reprocher à ce prince semblait circonscrit dans la cause personnelle d'Athanase, dont il demandait la condamnation aux évêques orthodoxes, en prenant pour prétexte le bien de la paix, mais au fond pour faire succomber dans sa personne la foi de Nicée; et quoique son dessein fût pénétré par les catholiques, ils n'y trouvaient pourtant pas matière suffisante pour le condamner comme hérétique notoire et contumace. Or les passages de saint Athanase et d'Osius qui nous sont objectés par Bossuet, et qui témoignaient de l'obéissance duc à Constance en matière civile comme au légitime souverain avaient été écrits longtemps avant que ce prince eût renoncé ouvertement à admettre la divinité du Fils de Dieu, en adoptant et faisant adopter aux autres l'impiété arienne, comme il fit à la suite du concile de Sélcucie; ces passages ne prouvent donc rien pour la qucstion dont il s'agit entre nous.

6. Pour parler maintenant de la lettre adressée à Constance par le concile de Rimini, observons d'abord que les différentes formules de Sirmium ne firent qu'échauffer les disputes non-seulement entre les ariens et les catholiques, mais encorc entre ariens et ariens, les catholiques voulant qu'on insérât dans la confession de foi le mot ὁμοούσιον, *consubstantiel*, d'autres, qui furent appelés semi-ariens, substituant à ce mot celui de ὁμοιούσιον, c'est-à-dire de substance semblable, et les ariens enfin ne voulant ni de l'une ni de l'autre de ces

didisset similem esse Patri Filium, prætermissis his vocibus *in omnibus*, cumque ea re declarasset quem in sensum ea quæ scripta fuerant approbasset, ac quemadmodum consubstantialis τὸ ὁμοούσιον vocem intelligeret, pius hoc imperator observavit, et ut *in omnibus* (κατὰ πάντα) adjiceret coegit. » Epiphan., ubi supra, num. 22.

deux expressions et pouvant à peine souffrir qu'on dît le Fils de Dieu semblable à son Père ; et de là vint qu'ils finirent par enseigner qu'il lui était dissemblable. La troisième formule de Sirmium, où il était dit que le Fils est en tout semblable au Père, cette formule qu'avait approuvée Constance et qu'il avait fait souscrire par les ariens, n'était pas regardée, il est vrai, par saint Hilaire, par saint Épiphane et par saint Jérôme (1) comme tellement contraire à la doctrine catholique qu'elle contînt une hérésie manifeste, et plusieurs l'expliquaient dans un sens orthodoxe : néanmoins cette formule était loin de contenter tous les catholiques ; et saint Athanase la jugeait hérétique et propre à couvrir les artifices de la faction arienne (2). Dans ces conjonctures fâcheuses, les ariens, qui possédaient la faveur de Constance, qu'ils avaient gagné par leurs adulations, en flattant son arrogance et lui donnant le titre d'éternel qu'ils refusaient au Fils de Dieu, comme saint Athanase en fait l'observation (3), l'avaient rendu le maître absolu de la religion et de l'Église ; de sorte que c'était lui qui assemblait les conciles, imposait aux évêques les formules de foi et leur traçait les règles à suivre dans le jugement des causes de religion. Ainsi, tout occupé des questions qui divisaient les chrétiens entre eux, il voulut d'abord assembler un concile à Nicomédie (4) ; mais ce projet ayant échoué, il prit le parti d'en convoquer deux nouveaux, l'un à Rimini pour les Occidentaux, et l'autre à Séleucie en Isaurie pour les Orientaux (5), à la persuasion des évêques ariens, qui craignaient que, si tous les évêques tant d'Occident que d'Orient se trouvaient réunis ensemble dans un même concile, on n'y confirmât la formule de Nicée et celles des autres conciles où le nom de substance, τῆς οὐσίας, se trouvait exprimé, qu'on n'y confessât que le Fils est en tout et

(1) Hilar., *de Synod.*; Epiphan., Hæres. 73; Hieronym., contra Luciferianos.

(2) Athanas., lib. *de Synod.*

(3) « Cum simularent se de Domino scribere, alium sibi Dominum, Constantium scilicet, creaverunt.... suumque Cæsarem æternum appellaverunt qui Filium Dei æternum esse negant. » Athanas., lib. *de Synod.*

(4) Sozomen., lib. IV, cap. 15.

(5) Sozomen., loc. cit.

pour tout semblable au Père, et qu'ainsi l'erreur qu'ils soutenaient ne demeurât condamnée. En conséquence, les évêques d'Occident s'étant réunis à Rimini, l'année suivante 359, au nombre de quatre cents, dont plus de trois cents étaient catholiques et les autres ariens (1), les principaux de ces derniers, savoir Ursace, Valens, Auxence, Démophile, Caïus, Germinius, etc., proposèrent à toute l'assemblée de souscrire la troisième formule de Sirmium, et insistèrent avec beaucoup de chaleur pour que cette formule fût adoptée, comme étant celle qui avait l'approbation de l'empereur (2); mais on ne tarda pas à démasquer leur perfidie : car, comme on proposa dans le concile de dire de nouveau anathème à toutes les hérésies, et nommément à l'hérésie arienne, Ursace, Valens et les autres qui pensaient comme eux refusèrent de se rendre au sentiment général et de souscrire à cette condamnation (3). Les Pères, voyant par là leur malice et convaincus qu'ils n'avaient souscrit et voulu faire souscrire par leurs collègues la formule de Sirmium dont nous avons parlé que pour couvrir leurs mauvais desseins, tromper les catholiques et changer la foi définie à Nicée, réprouvèrent cette formule de Sirmium, condamnèrent comme hérétiques Ursace, Valens et les complices de leur perfidie, et confirmèrent la foi de Nicée en prononçant douze anathèmes contre l'hérésie arienne (4). Puis ils dépêchèrent vers Constance douze des leurs pour l'informer des résolutions prises par le concile, et lui demander en même temps par leur lettre synodale, adressée à ce prince, la permission de s'en retourner à leurs propres églises (5). Les évêques ariens les imitèrent en envoyant aussi leurs députés. Mais Ursace et Valens, prenant les devants sur les députés catholiques, arrivèrent les premiers auprès de l'empereur, et le prévinrent contre le concile, à qui ils reprochèrent malignement d'avoir rejeté la formule que lui-même avait

(1) Sever. Sulp., lib. II; Athanas., *de Synod.*
(2) Sozomen., lib. IV, cap. 16.
(3) Athanas., lib. *de Synod.*
(4) Athanas., loc. cit.; S. Hilar., in fragment. *de Synod. Arimin.*, lib. II.
(5) Athanas., *de Synod.*

approuvée et qu'il avait fait souscrire en sa présence par le concile de Sirmium ; et par là ils réussirent à le piquer de ressentiment contre les évêques catholiques (1). Toutefois, suivant le conseil de ces mêmes ariens, il dissimula pour le moment sa colère, et répondit à leur lettre synodale avec des témoignages de bienveillance et de respect, s'excusant en même temps, pour les retenir à Rimini sous un honnête et spécieux prétexte, de n'avoir pu, à cause des affaires de l'État qui l'occupaient, et en particulier d'une expédition qu'il préparait contre les barbares, entendre leurs députés, mais leur promettant d'admettre ceux-ci en sa présence aussitôt qu'il serait de retour et que, libre alors des affaires civiles, il pourrait se donner tout entier à celles de la religion; il les exhortait en conséquence à attendre le retour de leurs députés, comme on peut le voir dans Sozomène (2) et dans la lettre de Constance même rapportée par Socrate (3). C'est à cette réponse de Constance que les évêques catholiques assemblés à Rimini firent la réplique citée par Bossuet et rapportée de même par Socrate, et par laquelle ils le priaient de nouveau de leur permettre de s'en retourner à leurs Églises, d'où ils pourraient avec leurs peuples adresser leurs prières au Très-Haut pour la prospérité de son empire. Maintenant je demande pourquoi ces prélats catholiques, dans l'ignorance où ils étaient des dispositions du prince, qui jusqu'alors s'était montré, du moins en apparence, plutôt opposé que favorable à l'arianisme, et de la manière dont il recevrait leurs décrets et les résolutions qu'ils avaient prises contre Ursace, Valens et les autres chefs du parti arien, ne lui auraient pas témoigné le respect et la soumission dus à un légitime souverain. Bossuet ne trouvera point que les évêques catholiques de ce concile se soient exprimés d'une manière semblable depuis que Constance, refusant d'admettre leur définition de foi, eut ordonné aux évêques qu'il avait auprès de lui à Nicée de rédiger une nouvelle formule de foi conforme à la troisième de

(1) Sozom., lib. IV, cap. 18.
(2) Sozom., lib. II, cap. 18.
(3) Socrat., lib. II, cap. 29

Sirmium, si ce n'est qu'au lieu de porter, comme cette dernière, que le Fils est en tout semblable au Père elle le disait simplement semblable à lui, et c'est cette formule qu'il voulut qu'on appelât désormais la formule de Nicée (1); et depuis qu'il eut déterminé les députés catholiques, séduits par les artifices et les mensonges de ceux du parti arien, à approuver cette nouvelle formule et à la souscrire (2); depuis enfin qu'ayant renvoyé Valens à Rimini pour faire signer cette nouvelle formule à tous les Pères du concile il eut obtenu d'eux que, vaincus par les ennuis et continuellement obsédés par l'astucieux arien, qui disait publiquement anathème à Arius, ils se laissassent imprudemment prendre au piége en supprimant le mot οὐσία, *substance*, pour mettre fin aux disputes : tous détails qu'on peut lire dans le Dialogue de saint Jérôme contre les lucifériens, dont on pourra se servir en même temps pour se convaincre que les Pères de Rimini n'eurent pas d'autre tort que celui de supprimer les mots ὁμοούσιον et οὐσία, consacrés par le concile de Nicée, et que leur confession de foi ne contenait du reste aucune erreur expresse, quoiqu'elle donnât lieu aux ariens de s'attribuer la victoire. Depuis ce moment donc ou depuis que Constance, mettant le comble à sa perfidie, eut accueilli honorablement les ariens qui venaient de vomir au concile de Séleucie, tenu l'an 359, d'atroces blasphèmes contre la divinité du fils de Dieu (3) et s'étaient fait condamner pour cela dans le concile par les semi-ariens eux-mêmes, qui, tout en rejetant le mot ὁμοούσιον, *consubstantiel*, faisaient profession de retenir cet autre mot, ὁμοιούσιον, *semblable en substance*; depuis qu'il eut ordonné, comme s'il eût été l'arbitre de la religion et de la foi, qu'il ne fût plus question ni de consubstantialité, ni de substance, ni de ressemblance, sous le prétexte banal, et familier aux ariens, que ces mots ne se trouvaient pas exprimés dans l'Écriture (4),

(1) Theodor., lib. 2, c. 21.

(2) S. Hilar., in Auxent.; S. Athanas., Epist. ad African.

(3) S. Hilar., contra Constant.

(4) « Condemnati ad regem suum advolarunt, exceptique honorifice, impietates suas quanta potuerunt ambitione confirmaverunt, similem Deo esse, vel ex Deo natum, vel naturalem esse Filium denegantes... utitur etiamnunc, ut in

ces saints évêques ne considérèrent plus ce prince que comme mérite d'être considéré un homme pervers, indigne de tout honneur et de tout respect.

7. Toutes ces observations, quoiqu'elles puissent paraître prolixes, étaient nécessaires pour faire la distinction des temps et des circonstances, dont il est indispensable de tenir compte si l'on veut bien juger des choses, en remettant à leurs places des faits entassés pêle-mêle par l'auteur de la Défense. Du reste, si cet auteur persistait à nous demander pourquoi l'Église catholique, si elle savait qu'elle avait reçu de Jésus-Christ le pouvoir de déposer les princes, n'a pas déclaré Constance déposé de l'empire, nous lui répondrions en le priant de nous dire lui-même pourquoi l'Église catholique réunie dans tant de conciles, et particulièrement à celui de Rimini, n'a pas condamné Constance comme hérétique, de même qu'elle le fit alors de plusieurs évêques, si elle savait qu'elle avait le pouvoir de condamner et d'excommunier les souverains? Ce qu'il répondrait à notre demande, nous le répondrions à la sienne. Nous lui dirions enfin que, si de ce que l'Église n'a pas condamné ce prince il ne s'ensuit pas qu'elle n'ait pas reçu de Jésus-Christ le pouvoir de le condamner, de même de ce qu'elle ne l'a pas déclaré déchu de l'empire il ne s'ensuit pas qu'elle n'ait pas reçu de Jésus-Christ cet autre pouvoir. Et ainsi tout ce raisonnement dont il fait tant de bruit se réduit en fumée.

8. Pour passer aux autres exemples cités par cet écrivain, il allègue celui de Julien l'Apostat, qui fut le successeur de Constance, prince pervers et ennemi du nom chrétien, s'il en fut jamais, et qui, apostat de la religion dont il avait fait une profession solennelle dans son baptême, restaurateur de l'idolâtrie et ardent persécuteur des chrétiens, méritait plus que tout autre d'être déposé. Comme cependant l'Église n'a jamais déposé ce prince, Bossuet infère de là qu'elle ne s'en connaissait pas alors le pouvoir; et, allant au-devant de la réponse qu'on aurait pu lui faire avec saint Thomas, que l'É-

cæteris ante, artis suæ consuetudine, ut per recti speciem prava confirmet, et per rationis nomen insana constituat. Nolo, inquit, verba quæ non scripta sunt dici, etc. » S. Hilar., contra Constantium.

glise était alors dans un état de faiblesse et d'impuissance qui rendait inutile et dangereux pour elle l'usage qu'elle aurait fait de ce pouvoir, il fait un tableau exagéré du grand nombre de chrétiens que contenait à cette époque l'empire romain, et cite à ce propos un passage de saint Grégoire de Nazianze où cet éloquent évêque taxe Julien d'imprudence, précisément parce qu'en s'attaquant à une religion suivie en tous pays et devenue dominante il mettait l'empire romain en péril d'être renversé jusque dans ses fondements (1), et où il fait l'éloge de ces soldats chrétiens de l'armée de Julien qui, au milieu d'un festin public, mis en présence d'une statue de l'empereur à côté de laquelle on avait disposé des idoles, ne se furent pas plus tôt aperçus du piége qu'on leur tendait qu'ils sortirent du banquet en jetant aux pieds de l'empereur le donatif qu'ils avaient reçu de lui et en lui protestant avec fermeté qu'ils étaient chrétiens et qu'ils préféraient la mort aux dons qu'il leur offrait (2). Puis il ajoute, ce que nous savons d'ailleurs par l'histoire, qu'après la mort de Julien son armée conféra la pourpre impériale à Jovien, personnage pieux et chrétien, qui, comme il refusait l'empire en disant qu'il ne voulait commander qu'à des chrétiens, entendit les soldats lui crier tous d'une voix qu'ils étaient chrétiens et qu'ils avaient été instruits dans cette religion par les soins des empereurs Constantin et Constance. Il infère de tout cela que, puisque l'Église était forte et puissante à l'époque du règne de Julien, non pas seulement par le nombre, mais surtout par le courage et l'intrépidité de ses adeptes, comme cependant ce prince fut servi avec fidélité et obéi avec respect par ses soldats chrétiens qui, ainsi que le témoigne saint Augustin dans ses livres de la Cité de Dieu, ne re-

(1) « Ac ne hoc quidem perspiciebat Julianus, quod prioribus quidem persecutionibus parva perturbatio sequebatur, quia nondum dogma nostrum ad multos propagatum erat, sed in paucis adhuc hominibus veritas hærebat : nunc autem salutari doctrina longe lateque fusa et apud nos præsertim dominante, religionem christianam immutare nihil aliud fuerit quam Romanorum imperium convellere et de re summa periclitari. » S. Gregor. Nazianz., Orat. in Julianum.

(2) « Christiani sumus, non dona accepimus, imperator, sed morti damnati sumus. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. 2.), cap. 2, ex Gregor. Nazianz.

fusaient de lui obéir qu'en ce qui concernait la religion, et lui obéissaient du reste dans tout ce qui concernait les intérêts de l'empire (1) et qui ne méprisaient en lui rien autre chose que son idolâtrie, que savaient bien lui reprocher, au rapport de Théodoret, les saints martyrs Juventin et Maxime, qui, occupant nn poste honorable parmi ses troupes, n'en témoignaient pas moins détester son apostasie, sans manquer pour cela de lui obéir en tout le reste', les fidèles ne restaient donc pas soumis à Julien par l'effet d'une simple tolérance de l'Église, qui ne se serait pas crue en force de lutter contre ce prince, mais par un devoir de religion, dont ils savaient qu'aucune autorité ne pouvait les affranchir.

9. Mais pour voir clairement toute la faiblesse de ce raisonnement il suffira des considérations suivantes. D'abord le règne de ce prince fut très-court, puisqu'il dura à peine un an et huit mois. De plus, dans les commencements de son règne il fut si éloigné d'inquiéter l'Église qu'il mérita plutôt sa reconnaissance en faisant punir du dernier supplice les eunuques ariens, avec Eusèbe, leur chef, qui avaient composé la cour de son prédécesseur (2) et avaient été les instigateurs et les ministres des persécutions exercées par ce même prince contre les évêques orthodoxes, et en rappelant ces évêques de l'exil auquel ils avaient été condamnés, comme le rapportent Socrate, Sozomène, Théodoret et Saint Jérôme (3). D'ailleurs, quoique Julien essayât de tous les moyens et de tous les artifices pour entraîner les chrétiens dans l'idolâtrie, il ne publia cependant aucun édit dc perséention contre la religion chrétienne ou contre ceux qui la professaient, comme l'attes-

(1) « Julianus exstitit infidelis imperator. Nonne exstitit apostata iniquus, idololatra? Milites christiani servierunt imperatori infideli. Ubi veniebatur ad causam Christi, non agnoscebant nisi illum qui in cœlo erat; quando volebant ut idola colerent et thurificarent, præponebant illi Deum; quando autem dicebat: Producite aciem, ite contra illam gentem, statim obtemperabant. » S. August., lib. XVIII, *de Civitate Dei*, c. 53, apud Bossuet, loc. cit.

(2) Ammianus Marcell., lib. XXII.

(3) Socrat., lib. III, c. 4; Sozom., lib. V, c. 2; Theodoret., lib. III, c. 4. « Omnes episcopi, qui de propriis sedibus fuerant exterminati, per indulgentiam novi principis ad ecclesias redeunt. Tunc triumphatorem suum Athanasium Ægyptus excepit. » Hieronym., adv. Luciferianos.

tent Saint Grégoire de Nazianze (1) et Saint Jean Chrysostome; mais plutôt, enviant aux chrétiens la gloire du martyre, il avait soin de faire condamner non comme chrétiens, mais comme coupables de quelque crime, ceux même qu'il faisait mourir en haine de la foi (2); si bien que, dans l'ordre qu'il donna de punir du dernier supplice les saints martyrs Juventin et Maxime s'ils persistaient à refuser d'adorer les idoles, il voulut qu'on ne fît aucune mention de la religion chrétienne, mais qu'on les condamnât simplement comme coupables de révolte (3) : et quoique l'Église ait à se glorifier d'un grand nombre de martyrs immolés sous ce prince, beaucoup de ces martyrs ne furent victimes que de la fureur des gouverneurs des villes ou des provinces, sans que l'empereur en eût connaissance, comme le dit Sozomène (4). Enfin, ce qui fit que tant de glorieux confesseurs de la foi souffrirent le martyre sous Julien, ce ne fut pas la simple profession qu'ils faisaient du christianisme, puisque, malgré l'envie dont il brûlait de rétablir l'idolâtrie dans tout l'empire romain, il ne voulut obliger personne par contrainte à l'embrasser ni condamner personne pour ce seul sujet au dernier supplice, et qu'il permit, au contraire, aux chrétiens le libre exercice de la religion et l'observance habituelle des cérémonies de leur culte (5); mais ce fut le zèle ardent qui en poussa plusieurs à mettre en pièces les idoles ou les simulacres des faux dieux relevés par

(1) Gregor. Nazianz., Orat. advers. gentes.

(2) « Ac ne eos honores qui martyribus haberi solent consequeremur (hos enim christianis homo egregius invidebat), prima illius fraus ac versutia fuit, ut qui Christi causa excruciabantur non ut christiani, sed ut facinorosi supplicio afficerentur. » S. Greg. Naz., Or. in Funere Cæsarii.

(3) « Ita autem mandavit quod si cederent victi sub omnium oculos producerentur; sin fortes perseverarent, uti perduellionis rei educerentur et occiderentur, neque ulla christianæ professionis, ob quam tenebantur, mentio fieret. » Joann. Chrys., Or. in SS. martyr. Juvent. et Maxim.

(4) « Atque tametsi ista quidem hoc modo præter imperatoris Juliani sententiam acciderunt, haud enim patiebatur gloria martyris adeo celebri decorari fideles, tamen constat alios non paucos, eosque generosos viros, eo regnante, atque adeo volente, martyrio occubuisse. » Sozom., lib. v, cap. 10.

(5) « Quanquam autem omnino secum statuerat Julianus religionem gentilium stabilire, tamen inscitiæ putavit esse, populum, qui victimas immolare nollent, vel cogere, vel supplicio afficere... Porro eos neque in unum convenire, neque pro arbitrio preces facere vetuit. » Sozom., lib. v. cap. 14.

ce prince, à dévaster leurs temples, qu'il avait fait restaurer, à troubler les sacrifices qu'il y faisait célébrer et à le reprendre lui-même de son apostasie et de ses sacrilèges superstitions. C'est pour de semblables motifs que furent mis à mort les martyrs de Galatie, dont parle Saint Grégoire de Nazianze (1); les martyrs de Phrygie, dont fait mention Socrate (2); les martyrs de Thrace, dont parlent Théodoret, et le Martyrologe romain, et le Ménologe des Grecs sous la date du 22 octobre (3); et les martyrs d'Antioche Artemius, Eugène et Macaire, dont parle encore Théodoret et dont font mémoire les martyrologes sous la date du 20 octobre (4). Ce fut encore pour des raisons semblables qu'il fit sentir les effets de sa colère à plusieurs villes ou à plusieurs de leurs habitants, comme l'attestent Sozomène et Saint Grégoire de Nazianze, de Césarée en Cappadoce (5), de Cyzique et de la ville même de Nazianze (6). Maintenant, si l'on a bien voulu faire avec nous toutes ces considérations, on verra clairement que l'Église, pendant le peu de temps que régna Juline, ne put pas se croire obligée de recourir au remède extrême de le déclarer privé de sa puissance impériale et de délier ses sujets de l'obligation de lui obéir, et que l'exemple de ce prince est tout à fait en dehors de la question actuelle, où il s'agit non d'un prince simplement apostat, mais d'un prince qui de plus voudrait contraindre ses sujets catholiques à apostasier ou qui les empêcherait de pratiquer librement leur religion, en interdirait l'exercice par des édits publics, et enverrait au dernier supplice ceux qui la professeraient : or, rien de tout cela n'a été entrepris par Julien.

10. Mais, quand même nous admettrions que ce prince aurait ouvertement persécuté la religion et qu'il aurait usé de contrainte pour forcer ses sujets à l'abandonner, sur ce fondement

(1) Gregor. Naz., Orat. 1 in Julian

(2) Socrates, lib. v, cap. 13.

(3) Theodoret., lib. III, c. 16; Martyrolog. roman. et Menolog. græcum ad 11 cal. novembr.

(4) Theodoret., lib. III, c. 17; martyrolog. roman. et menolog græc. ad diem 20 octobris.

(5) Sozomen., lib. v, cap. 4; Nazianz., Orat. 5 in Julianum.

(6) Sozomen., lib. v, cap. 11; Gregor Nazianz., Orat. in Funere patris.

qu'il chargea les chrétiens, en haine de leur religion, d'impôts intolérables, leur défendit par des édits publics d'apprendre et d'enseigner les lettres des gentils, et saisit tous les prétextes pour exercer envers eux sa cruauté, il faudrait examiner encore si l'Église était alors assez puissante pour qu'en déclarant Julien déchu de l'empire et en déliant ses sujets du serment de fidélité elle n'exposât pas ceux-ci à de plus grands maux ou à de plus grands périls par l'impuissance où ils eussent été de résister avec succès. Bossuet exalte avec emphase le nombre et le courage des fidèles de cette époque, dont plusieurs servaient dans les armées du prince et auraient pu lui résister avec la même intrépidité qu'ils subissaient la mort de sa part pour ne pas se rendre complices de son idolâtrie. Mais il oublie de considérer que, quelque grand que fût alors le nombre des chrétiens, il était cependant fort inférieur à celui des gentils, qui occupaient en outre à peu près toutes les places, tant dans les villes que dans les armées, et que les soldats de Julien, à l'exception de très-peu d'entre eux qui refusaient constamment de sacrifier, donnaient tous dans les superstitions païennes, soit qu'ils y fussent portés d'eux-mêmes, soit qu'ils se fussent laissé vaincre par la crainte ou corrompre par les présents. Il oublie de considérer que de même que Julien, comme l'atteste Sozomène (1), interdit aux chrétiens l'administration des affaires publiques, la carrière du barreau, les magistratures, il leur défendit aussi l'état militaire, comme le rapportent Rufin et Théodoret (2), et que ce fut la raison pour laquelle Valentinien, qui avait occupé jusque-là un poste fort honorable dans l'armée et dans le palais du prince et qui dans la suite succéda à l'empire, fut dépouillé de sa ceinture militaire et envoyé en exil, comme on peut le voir par ce qu'ont écrit à ce sujet Sozomène, Philostorge et Théodoret (3). Si toutes ces considérations

(1) « Jus reipublicæ christianis denegavit, et neque in communes hominum congressus neque in forum venire, neque judicium exercere, neque gerere magistratum, neque ullum dignitatis gradum obtinere permisit. » Sozomen., lib. v, cap. 17.

(2) Ruffin., lib. I, cap. 32; Theodoret., lib. III, c. 7.

(3) Sozomen., lib. VI, cap. 6; Theodoret., lib. III, cap. 5; Philostorg., lib. VII, cap. 7.

avaient été faites par notre auteur, il ne se serait pas mis dans l'esprit que les chrétiens étaient aussi nombreux et aussi forts sous Julien qu'il voudrait nous le faire entendre.

11. Joignons à cela que, bien que Constantin le Grand et les princes ses fils eussent accordé des avantages très-considérables à la religion chrétienne et porté de rudes coups au paganisme par leurs édits en défendant, par exemple, d'immoler des victimes à leurs idoles et en faisant fermer leurs temples, il n'est pas croyable cependant que les sacrifices idolâtriques se trouvassent partout abolis, puisque nous savons, comme l'observe Baronius (1), que les gentils de diverses contrées attachés à leurs anciennes superstitions et particulièrement les Romains, si jaloux de conserver les usages de leurs pères, gardèrent leurs cérémonies et leurs sacrifices jusqu'au temps de Théodose le Grand. Et par conséquent ce que dit Eusèbe de Césarée (2) de la défense faite par Constantin d'immoler des victimes et de l'ordre qu'il donna de démolir les temples des faux dieux doit s'entendre des sacrifices et des cérémonies obscènes que les gentils ou leurs prêtres et leurs prêtresses impudiques pratiquaient dans quelques-unes de leurs fêtes, telles que les orgies de Bacchus, les mystères d'Éleusis ou d'autres solennités consacrées à Cérès, à Cybèle ou à d'autres fausses divinités, et de quelques-uns de leurs temples où se faisaient ces réunions dégoûtantes, que les anciens Romains eux-mêmes, quoiqu'idolâtres, ne pouvaient supporter, et qu'ils avaient interdits comme contraires à l'honnêteté (3). Du reste, il est incontestable que Constantin et ses fils qui lui succédèrent laissèrent sur pied les temples les plus fameux qui fussent alors dans l'empire romain. Et, quoique Constantin en eût fait fermer un grand nombre, il avait cependant défendu d'en démolir aucun, comme le prouve une de ses lois rapportée dans le code Théodosien (4). Aussi, lorsque Julien monta sur le trône impérial, y avait-il encore, outre le temple de Jupiter

(1) Baronius, ad ann. Christi 326, n. 72-77.
(2) De vita Constantini, lib. III, cap. 56.
(3) Livius, lib. XXXIX.
(4) Leg. 3 de Paganis, cod. Theod.

Capitolin, si célèbre dans le monde entier, qui ne fut dépouillé de ses richesses, de ses statues et de ses sacrifices, au rapport de Prudence et de saint Jérome (1), qu'en 389, lorsque Théodose le Grand fit son entrée dans Rome, le fameux temple de Sérapis à Alexandrie, le plus magnifique du monde entier après le Capitole (2), dont Ruffin (3), qui l'avait vu, a fait la description et qui fut détruit, non sans une forte résistance de la part des idolâtres, l'an 391, par Romain, général de l'armée impériale, et par Évagore, préfet augustal à Alexandrie, sur les ordres qu'ils en avaient reçus de Valentinien et de Théodose (4), et à la suite de la loi que ces deux empereurs venaient de publier à Aquilée, sous le consulat de Tatien et de Symmaque (5); les temples de Canope en Égypte, de Jupiter à Apamée et d'autres faux dieux dans l'Arabie Pétrée, dans la Palestine et dans la Phénicie, qui furent détruits à cette même époque par suite des ordres de ces deux empereurs, mais non sans combat et sans résistance de la part des gentils, comme l'attestent les historiens de ces temps-là (6). Et sans parler du temple d'Apollon à Daphné, si fameux dans toute la Syrie et qui fut consumé par un incendie fortuit l'an 362, sous l'empire même de Julien, au grand dépit de ce prince, qui en fit éclater sa colère contre les chrétiens, ainsi que le raconte Ammien Marcellin (7), ce qui fut le sujet d'une longue lettre de condoléance qu'écrivit à Julien le sophiste Libanius et que réfuta saint Jean Chrysostome dans ses sermons contre les gentils (8), nous savons par saint Augustin (9) que l'an 399, sous l'empire d'Honorius et d'Arcade, il y avait encore à Carthage des temples dédiés aux idoles, qui furent

(1) Prudent., adv. Symmach., lib. I; S. Hieronym., contra Jovinian., lib. II, et epist. 3 ad Lætam, juxta ordinem antiquum.

(2) « Ut post Capitolium, quo se venerabilis Roma in æternum attollit, nihil orbis terrarum ambitiosius cernat. » Ammian. Marcellin., lib. XXII.

(3) Ruffin., lib. II, c. 22.

(4) Ruffin., loc. cit.; Sozomen., lib. VII, c. 15.

(5) Leg. 11 *de Paganis*, cod. Theodos.

(6) Ruffin., lib. II, c. 26; Sozomen., loc. cit.; Theodoret., lib. V, c. 21.

(7) Ammian. Marcellin., lib. XXII, c. 10.

(8) S. Joan Chrys., Orat. 2 cont. Gentiles.

(9) S. Augustin., *de Civit. Dei*, lib. XVIII, c. ult.

détruits cette année-là même en vertu d'une loi de ces deux empereurs (1), et particulièrement ce temple si fameux dédié à la déesse Céleste, divinité tutélaire de l'Afrique, comme le dit Tertullien (2), temple tellement considéré qu'il était rangé dans le petit nombre de ceux dont les dieux pouvaient être établis héritiers suivant les lois romaines, comme le dit Ulpien (3). Nous savons encore par saint Augustin (4) que, le temple d'Hercule bâti au milieu de la colonie de Suffète ayant été démantelé vers cette même année en vertu de la même loi, les gentils prirent les armes contre les chrétiens et en tuèrent soixante, dont il est fait mention dans le martyrologe romain à la date du 30 août. Nous savons enfin que jusqu'à l'an 401, ou à la septième année du règne d'Arcade et d'Honorius, on continuait toujours de fréquenter à Gaze huit temples fameux et particulièrement celui qui était dédié à Jupiter Candiot, et qu'on appelait le Marnion : ce fut Arcade qui, à la persuasion de saint Porphyre, évêque de Gaze, et de saint Jean de Césarée, fit démolir ces temples par une troupe de soldats, malgré les murmures violents et la vive résistance des gentils, comme le rapporte Marc, diacre de Gaze, cité par Baronius (5). Même après cette époque, et malgré tant de lois portées par les empereurs chrétiens, les superstitions païennes continuèrent de se pratiquer dans beaucoup d'autres endroits encore des provinces romaines.

12. Mais ce qui prouve autant que tout le reste combien les gentils à l'époque du règne de Julien étaient forts et nombreux, c'est que les empereurs chrétiens qui régnèrent depuis ce prince continuèrent à confier les principales dignités et les charges les plus considérables de l'empire non-seulement à des païens, mais à des défenseurs du paganisme et à des ennemis déclarés de la religion chrétienne, tels entre autres que Symmaque et Flavien, tous les deux préfets de Rome, le premier sous

(1) Leg. 15 *de Pagan.*, cod. Theodos.

(2) « Uniquique provinciæ et civitati suus Deus est, ut Africæ Cœlestis. » Tertullian., Apolog., cap. 24.

(3) Ulpian., tit. *de his qui heredes institui possunt*, post. cod. Theodos.

(4) D. Augustin., epist. 267, al. 5, ad seniores coloniæ Suffetanæ.

(5) Baronius, ad ann. 40, n. 17 et seq.

Théodose le Grand et le second sous Valentinien II et sous Honorius, sans parler des consuls, dont beaucoup furent gentils, quoique sous le règne d'empereurs chrétiens, comme le prouvent leurs notices, qu'il serait superflu de rapporter ici. Ce qui le prouve encore, c'est que, malgré les efforts que firent pour éteindre le paganisme les empereurs chrétiens successeurs de Julien, les gentils se trouvèrent assez forts pour se soulever en masse et pour faire la guerre en règle avec des armées nombreuses commandées par des empereurs de leur faction, tels que cet Eugène qui, comme le rapporte saint Augustin (1), s'avança à travers les Alpes à la rencontre de Théodose avec une armée formidable, qui avait pour étendard le simulacre de Jupiter Foudroyant, que suivait la statue d'Hercule. Et si cependant la victoire resta à Théodose, les écrivains contemporains crurent devoir l'attribuer à un prodige manifeste, tant étaient considérables les forces de l'armée ennemie (2). C'est ainsi que longtemps encore après cette époque Priscus Attalus fut élu empereur l'an 410 par la faction païenne à la demande d'Alaric, qui, tout chrétien qu'il était, quoique arien après tout, créa consul, pour faire plaisir aux idolâtres, le païen Tertulle, qui ne voulut de son côté accepter le consulat qu'en prenant les auspices et avec les autres cérémonies païennes usitées dans les temps anciens, se faisant même gloire d'ajouter à son titre de consul celui de pontife, comme le raconte l'historien Orose (3). Zosime rapporte de plus que tous les Romains virent avec des transports de joie cette élection de Tertulle, à l'exception de la famille Anicia, qui, dit cet historien, ne voyait que de mauvais œil la félicité publique (4) : ce qui était au fond faire l'éloge de cette illustre famille, qui ne s'est attiré un tel reproche de cet historien païen que parce que, gardant à la religion chrétienne une inviolable fidélité, elle ne pouvait voir sans peine les impiétés du paganisme se reproduire dans la ville de Rome. Un autre indice assez éclatant du

(1) D. Augustin., *de Civitate Dei*, lib. v, cap. 26.
(2) Ruffin., lib. II, c. 33; Sozom., lib. VII, c. 24; Theodoret., lib. v, cap. 24.
(3) Orosius, lib. VII, cap. 40.
(4) Zosimus, lib. VI.

grand nombre de païens qu'il y avait encore à l'époque du règne de Julien, c'est cette multitude d'écrivains païens qui, soit sous cet empereur, soit même depuis, publièrent des ouvrages où la religion chrétienne était décriée et avec elle les empereurs chrétiens eux-mêmes tels furent Libanius, Thémistius, Ammien, Zosime et tant d'autres, qui certes n'auraient pas parlé avec tant de liberté contre les chrétiens s'ils ne s'étaient sentis soutenus par le nombre et les forces de ce qui restait d'idolâtres. Enfin les livres de la Cité de Dieu de saint Augustin contre les gentils et les discours de saint Jean Chrysostome dirigés de même contre le paganisme sont une dernière preuve que l'idolâtrie et toutes les impiétés dont elle était la source subsistèrent encore longtemps depuis Julien dans les provinces de l'empire romain.

13. Si donc les gentils étaient si forts et si nombreux sous les successeurs de Julien, malgré l'autorité des lois et tant d'autres moyens puissants employés par les empereurs pour éteindre l'idolâtrie, on comprendra aisément combien ils devaient se montrer redoutables sous Julien, à cette époque où ils occupaient toutes les charges, tant civiles que militaires, de l'empire, puisque les chrétiens s'en trouvaient exclus, à moins que la nécessité ne forçât cet empereur d'en garder quelques-uns dans son armée, comme Jovien, par exemple, qui bientôt lui succéda ; et combien l'Église aurait été imprudente si elle avait fait usage alors de son autorité, puisque, ce prince ayant fait rouvrir les temples, relever les idoles et renouveler les sacrifices dès qu'il eut pris en main les rênes de l'empire, elle voyait reparaître plus menaçante que jamais sur toute la face de l'univers l'idolâtrie, que les exemples et l'autorité de Constantin et de ses fils avaient bien pu contenir jusque-là, mais qu'ils n'avaient pu détruire dans l'esprit des peuples. Joignons à tout cela qu'à cette même époque la faction arienne tenait opprimée l'Église catholique, comme l'a très-bien observé le grand cardinal du Perron, si injustement critiqué à ce sujet par l'auteur de la Défense, sur ce vain motif que les ariens étaient peu nombreux en Occident et qu'en Orient même presque tout le peuple restait attaché à l'an-

cienne croyance, à l'exception des évêques à qui Constance avait fait violemment occuper la plupart des siéges ; assertions qu'il n'appuie d'aucune preuve, tandis qu'au contraire nous pourrions prouver qu'il n'est nullement vrai que presque tout le peuple de l'Orient fût catholique à cette époque, puisque l'histoire fait foi des tumultes violents que les ariens excitèrent alors dans cette partie de l'Église. Et, quoique les ariens fussent fort inférieurs en nombre aux catholiques, ils ne leur cédaient pas pour cela en puissance; et il eût suffi de leur petit nombre pour rendre vaines toutes les résolutions que l'Église aurait arrêtées contre Julien, puisqu'alors ils se seraient joints aux gentils pour la décrier et l'opprimer comme en effet ils se liguèrent avec eux en Égypte, ainsi que le raconte Ruffin (1), pour expulser saint Athanase de son siége et pour le perdre en le chargeant de calomnies auprès de Julien, qui venait de le restituer à son Église.

14. Malgré toutes ces raisons, l'auteur de la Défense se fait fort contre nous de l'autorité de saint Grégoire de Nazianze, qui taxait d'imprudence l'entreprise formée par Julien contre la religion chrétienne, par la raison que, cette religion étant devenue dominante et formidable par le nombre des fidèles, entreprendre de la renverser était la même chose que bouleverser l'empire et mettre en péril le salut commun; il infère de ce passage que telle était alors la puissance de l'Église que, si les chrétiens, mettant en oubli l'ancienne discipline, s'étaient insurgés les armes à la main, ils auraient bien pu dépouiller Julien de l'empire. C'est ainsi qu'il raisonne; mais c'est raisonner mal. Le passage qu'il cite de saint Grégoire de Nazianze démontre, au contraire, la fausseté de son opinion ; car, si le saint docteur avait été persuadé que l'ancienne discipline de l'Église lui interdisait de soustraire les fidèles à la domination de leurs souverains, devenus ses persécuteurs, il n'aurait jamais cru qu'il pût résulter pour Julien aucun danger du dessein qu'il aurait formé de détruire la religion chrétienne, puisque, malgré leur force et leur nombre, ils n'auraient

(1) Ruffin., lib. I, c. 3.

pas pu opposer une résistance directe aux ordres de Julien, mais qu'ils auraient dû se laisser égorger tous jusqu'au dernier plutôt que de lui manquer de soumission en ce qui touchait les intérêts de l'empire : et ainsi, sous ce rapport, cet empereur n'aurait rien eu à craindre de la part des chrétiens. Mais il est bien certain que les chrétiens ne pensaient pas à cette époque qu'il leur fût défendu de résister par la force ouverte à ce perfide apostat, puisque par le fait ils lui opposèrent en divers pays toute la résistance qui leur était possible, en incendiant les temples, en mettant en pièces les idoles, en troublant les sacrifices, comme nous l'avons observé plus haut, et en repoussant ses satellites et ses soldats des églises qu'ils cherchaient à envahir, comme saint Grégoire de Nazianze le rapporte en particulier de l'église de Nazianze, que les archers de Julien auraient voulu mettre au pillage après que, sur l'ordre de cet empereur, on aurait livré au chef qui les commandait l'entrée du temple. Non-seulement les fidèles qui en défendaient les portes refusèrent d'obéir à cet officier, mais ils l'auraient foulé lui-même sous leurs pieds s'il ne se fût sur-le-champ désisté de son entreprise et ne se fût retiré devant Grégoire, père du savant docteur, tant était grand le zèle de ce pontife pour la défense de la maison de Dieu. Ce fait, rapporté avec éloge par saint Grégoire de Nazianze, qui prouve par là le mépris que faisaient les fidèles de la personne de Julien (1), montre suffisamment qu'ils auraient osé encore davantage contre ce prince et seraient allés jusqu'à le dépouiller de l'empire s'ils avaient été assez forts pour pouvoir le faire. Au reste, rien de plus vrai que ce que dit saint Grégoire de Nazianze, que Julien en voulant détruire la religion chrétienne mettait en péril tout l'empire, non que les fidèles eussent des forces

(1) « At contemptionis quidem cum multa alia signa proferri queant, tum argumento etiam esse possunt sagittarii illi, eorumque præfectus, quos in ecclesias nostras immiserat, ut eas vel voluntate sibi adjungeret, vel armis subigeret. Nam cum huc quoque cum eadem animi ferocia venisset, ac pro imperio et potestate templum sibi dedi jussisset, tantum abfuit ut quidpiam eorum quæ cupiebat perficeret, ut nisi patri meo, vel suopte consilio, vel cujusdam admonitu protinus cessisset, calcibus etiam cæsus discessurus fuisset. Ita in illum templi sacerdos furore et zelo æstuabat. » S. Gregor. Nazianz., Orat. in Funere patris.

suffisantes pour le dépouiller du trône, mais parce qu'en retirant aux chrétiens toutes les fonctions tant civiles que militaires il tendait à priver l'État de son plus fort soutien, à propager la licence et la corruption des mœurs et à exposer l'empire en proie aux barbares, comme il en fit la triste expérience dans son expédition contre les Perses, où non-seulement il perdit la vie, mais encore il réduisit l'armée, et avec elle tout l'empire, à une telle extrémité qu'il fallut que son successeur achetât la paix du général de l'armée persane à des conditions honteuses et déshonorantes pour le nom romain : calamité que tous les écrivains chrétiens attribuent de concert aux perfidies de Julien, au relâchement qu'il avait introduit dans les mœurs et à son incroyable obscénité, qu'il couvrait du manteau de la religion, quoi qu'en disent les écrivains païens en haine de Jovien, qui lui avait succédé.

15. Ce que Bossuet dit être arrivé à l'élévation de Jovien à l'empire lui fournira, nous en convenons, un argument plus spécieux que le précédent. Il rapporte, sur la foi de Théodoret, de Socrate et de Sozomène, que Jovien, prince chrétien et pieux, ayant protesté, comme il venait d'être acclamé empereur par toute l'armée après la mort de Julien, qu'il ne voulait commander qu'à des chrétiens, tous les soldats s'écrièrent comme d'une même voix qu'ils étaient chrétiens et instruits dans la religion chrétienne par Constantin et ses fils. Il conclut de là que non-seulement les chrétiens avaient des forces suffisantes pour résister à Julien, mais qu'ils disposaient encore de toutes les forces de l'empire. Ce qu'il confirme par ce fait historique, que peu d'années après cette même armée éleva à l'empire Valentinien, prince aussi chrétien et aussi religieux qu'on pouvait le désirer : ce qu'elle n'aurait pas fait si elle n'avait été tout entière ou presque tout entière chrétienne. Mais ce récit de Théodoret et des autres historiens nommés ici soulève de très-graves difficultés. Nous ne dirons pas qu'Ammien-Marcellin rapporte la chose différemment, et se contente de dire que, Jovien ayant été acclamé bruyamment par quelques-uns en considération du mérite de son père, les autres, trompés par la ressemblance du nom, crurent que c'était Julien

qui reparaissait plein de vie à la tête de son armée, mais qu'ils n'eurent pas plus tôt reconnu leur erreur que l'allégresse commune se changea en sanglots et en un deuil universel (1); ce témoignage d'un historien païen n'est ici d'aucune autorité : mais nous ne dirons pas moins que ce récit de nos trois historiens contredit ce que non-seulement eux-mêmes, mais encore tous les autres écrivains chrétiens rapportent de Julien, qu'il avait interdit aux chrétiens par un édit les fonctions civiles et la profession militaire. Nous savons d'ailleurs par ces mêmes historiens, Sozomène, Socrate et Théodoret, que Julien, voulant mettre à l'épreuve la fidélité et la religion de ses soldats en leur intimant l'ordre de brûler de l'encens devant les idoles, fit mourir, sous divers prétextes, quelques-uns d'entre eux qui refusèrent courageusement de se conformer à cette injonction sacrilége; qu'il dépouilla de leur ceinture militaire et chassa de son armée comme de son palais plusieurs autres qui, après avoir eu la faiblesse d'obéir, s'étaient repentis de leur erreur, et, protestant devant lui qu'ils avaient manqué à leur Dieu, lui demandaient en grâce qu'il les punît de mort (2). Enfin, il est certain que les généraux les plus considérés de l'armée de Julien étaient païens, tels entre autres que Salustius Secundus, préfet du prétoire et intime ami de Julien. Or, ce Saluste, qui avait accompagné Julien dans son expédition contre les Perses et qui jouissait de la plus grande autorité dans tout l'empire (3), fut le même qui, après la triste mort de ce prince, non-seulement proposa l'élévation de Jovien à la dignité impériale, mais encore prit sa défense, arrêta par son autorité la sédition qui aurait accueilli Jovien dans la ville d'Antioche si, comme le rapporte Suidas (4), il n'était accouru pour calmer l'emportement des païens de cette ville impor-

(1) Ammian. Marcellin., lib. XXV.

(2) Sozomen., lib. V, cap. 16; Theodoret., lib. III, cap. 16; Socrat., lib. III, cap. 11.

(3) Vide Pagium, in Critic. Baron., ad ann. Christi 362, n. 32, 33 et 34.

(4) « Antiocheni autem imperatori irati famosos libellos partim humi abjiciebant, ut quivis tolleret ac legeret, partim parietibus affigebant.... ac gravius aliquid commissum esset ni Salustius quidam (ethnicus hic erat Juliano olim percarus, præfectura prætorii insignitus) seditionem compressisset. » Suidas, verbo Jovianus.

tante. Ajoutons à cela que Jovien, quoiqu'il fût d'ailleurs fort zélé pour la religion chrétienne et qu'il eût rappelé de leur exil les soldats et les officiers bannis comme chrétiens par son prédécesseur, et entre autres Valentinien, qui lui succéda depuis, n'éloigna pourtant pas les païens de sa personne, mais qu'il les honora même de son estime et de son amitié, tels entre autres, comme le rapporte Eunape de Sardes, que Maxime et Prisque, philosophes païens, célèbres pour leur science dans la magie, grands amis de Julien et instigateurs de son impiété. Tout cela certainement ne s'accorde pas avec ce que dit Bossuet, d'après Théodoret et quelques autres, que Jovien ne voulait commander qu'à des chrétiens et que tous les soldats de l'armée de Julien faisaient profession de la religion chrétienne.

16. Tout ce qu'on peut donc dire là-dessus, c'est qu'il y avait réellement beaucoup de soldats chrétiens dans l'armée de Julien, mais qu'ils s'étaient rendus prévaricateurs en brûlant de l'encens devant les idoles, soit qu'ils eussent été séduits par les dons de cet empereur apostat, soit qu'ils fussent alléchés par l'espoir d'une récompense, ou qu'ils se fussent laissé vaincre par la crainte du supplice, et que dans cette nouvelle occasion ils n'eurent pas de peine à se montrer chrétiens, puisqu'ils n'avaient prévariqué que par faiblesse, et non par changement de croyance. C'est ce qui paraîtra d'autant plus vraisemblable que l'infidélité et l'abandon de la foi chrétienne étaient une puissante recommandation auprès de Julien, comme le dit saint Grégoire de Nazianze (1), pour pouvoir obtenir des charges et des dignités, et qu'il y en eut beaucoup à cette époque, au rapport de Socrate, qui, visant plus à leur fortune qu'à leur salut, s'accommodèrent au goût des princes en embrassant la religion qu'ils leur voyaient suivre, en se disant chrétiens sous les empereurs chrétiens et gentils sous les empereurs gentils : tel fut entre autres Eubole, sophiste de Constantinople et orateur fa-

(1) « Ad magistratus et præfecturas unum suffragium erat perfidis christianismique desertio ; ab eoque beneficia consequebantur qui sibi ipsis sceleratissime consulebant. » Nazianz., Orat. 2 in Julianum

meux (1). Or, quel appui l'Église pouvait-elle attendre, dans ses luttes contre Julien, de ces chrétiens prévaricateurs? L'autre argument que Bossuet infère ensuite de l'élection de Valentinien à l'empire, pour prouver que l'armée de Julien était chrétienne, est des plus frivoles ; car premièrement l'armée qui acclama Valentinien n'était plus celle de Julien, mais bien celle de Jovien, qui, comme nous l'avons dit, avait rappelé les chrétiens sous les drapeaux, en leur rendant leurs charges militaires; et les soldats qui avaient prévariqué sous Julien étaient revenus à leur ancienne profession du christianisme. Ensuite le principal promoteur de l'élection de Valentinien fut, au rapport de Suidas, le païen Salustius Secundus, préfet du prétoire, dont nous avons déjà parlé, et qui désigna Valentinien comme celui qu'il fallait faire empereur (2). Si nous en croyons Zosime, tous les suffrages de l'armée s'étaient réunis sur la tête de ce Saluste pour l'élever à l'empire, mais il le refusa à cause de son âge avancé (3). Et certes la grande estime que témoignèrent à ce Saluste les empereurs Valentinien et Valens en le créant de nouveau préfet du prétoire pour l'Orient après Nébride, comme le prouve Pagi (4) par quelques lois du code Théodosien adressées à ce personnage en 364 et 365, et en lui faisant ériger une statue en reconnaissance de ses services rendus à l'empire, comme on le voit par une inscription que rapporte ce même Pagi d'après Smetz et Grüter (5), démontre suffisamment que Valentinien se reconnaissait lui être redevable de son élévation à l'empire. Ainsi sont démontrés vains et frivoles, depuis le premier jusqu'au dernier, tous les arguments entassés par Bossuet pour renverser le sentiment de

(1) « Ex his unus erat Eubolius, sophista constantinopolitanus, qui quidem se ardenter fidem christianam amplecti simulavit. Dum Julianus potiebatur imperio gentilitatem magnopere colere præ se tulit, Julianoque mortuo religionem christianam denuo profiteri in animum induxit. » Socrat., lib. III, cap. 11.

(2) « Salustius præfectus prætorio Valentinianum designavit imperatorem. Suidas, verbo Salustius.

(3) « Omnium suffragia in unum Salustium, præfectum prætorii, concurrebant illo senectutem prætendente, etc. » Zosimus, lib. IV, pag. mihi 734.

(4) Pagius, in Critic. Baronii, ad annum 362, num. 35.

(5) Pagius, loc. cit., n. 32.

saint Thomas et du cardinal du Perron touchant le peu de forces que l'Église avait à sa disposition à l'époque du règne de Julien, d'où venait qu'elle ne pouvait ni prudemment ni avec profit déposer ce prince. Si nous nous sommes étendu là-dessus plus peut-être qu'on ne l'aurait désiré de nous, ce n'est pas notre faute, mais bien celle de l'écrivain que nous combattons et qui, confondant les temps entre eux, dissimulant les circonstances des faits pour prendre ses lecteurs au piége que leur présentent ses arguments captieux, nous a mis dans la nécessité de préciser les circonstances et de remonter jusqu'aux sources des faits eux-mêmes avec la plus minutieuse exactitude pour dévoiler ses équivoques et ses artifices et rendre à la vérité tout l'éclat dont elle doit briller.

§ X.

RÉPONSE AUX AUTRES EXEMPLES PRIS DANS LE QUATRIÈME SIÈCLE ET ALLÉGUÉS PAR BOSSUET.

Sommaire.

1. Témoignages des Pères allégués par Bossuet pour prouver que l'Église sous Valens avait des forces suffisantes pour résister à ce prince avec succès, et pour être en état de détacher sans péril ses sujets de son obéissance.
2. Raisons pour lesquelles la persécution que l'Église a eue à essuyer de Valens ne lui a pas donné occasion d'user contre ce prince de son pouvoir indirect.
3. On fait voir que l'Église avait peu à compter sur Valentinien pour l'appui à donner à ses déclarations contre Valens.
4. Abus que fait Bossuet des passages des Pères qu'il cite, et sens faux qu'il leur donne.
5. Le fait que Valens n'a point été excommunié par les évêques, mais qu'ils l'ont admis à communiquer avec les catholiques, fait voir que son argument négatif ne repose sur rien, et confirme l'argument *ad hominem* du cardinal du Perron.
6. Passages de saint Ambroise relatifs à la contestation que ce saint évêque eut avec Valentinien pour cause de religion allégués par Bossuet pour prouver qu'il n'est pas permis à l'Église de détacher pour un semblable sujet les sujets de l'obéissance du prince, quand même elle aurait des forces suffisantes pour lui résister avec succès.
7. Le peu de temps que dura la contestation de saint Ambroise avec Valentinien ne lui laissa pas le loisir d'user à son égard du pouvoir indirect. Exposé historique, et suivant l'ordre des temps, de cette contestation.
8. La suite des faits et les circonstances qui les accompagnèrent prouvent qu'il n'était pas expédient que saint Ambroise mît à profit la puissance de l'Église pour dépouiller Valentinien de sa dignité impériale ou pour enlever à la mère de ce prince la régence de l'empire.

9. En quel sens saint Ambroise a pu déclarer que le précepte de l'Apôtre lui faisait un devoir de garder à l'empereur le respect et l'obéissance, quelques vexations qu'il eût à endurer de ce prince pour cause de religion ; et comment il pouvait se croire tenu par le même précepte d'obéir à des tyrans notoires dans les choses civiles.

1. Bossuet, poursuivant son argument négatif, propose les exemples d'autres empereurs du quatrième siècle qui, quoique hérétiques et persécuteurs de l'Église catholique, ne furent pourtant pas déposés par elle et qu'elle ne songea jamais à déposer, bien qu'elle eût alors les occasions les plus favorables de le faire sans aucun risque. Et premièrement il met en scène Valens, frère de Valentinien, prince que saint Grégoire de Nazianze nous représente comme tourmenté de la soif de l'or, comme un ennemi forcené de Jésus-Christ, comme un persécuteur venu après la persécution, comme ne valant pas mieux qu'un apostat pour les chrétiens, quoiqu'il succédât à un apostat sans être un apostat lui-même (1), et dont Socrate dit à son tour qu'on le trouvait clément lorsqu'au lieu de condamner des catholiques à mort il les envoyait en exil (2). Néanmoins, dit Bossuet, l'Église reconnut et honora comme empereur ce prince si impie et si cruel à l'égard de la vraie foi et des évêques orthodoxes. En preuve de cette assertion il cite plusieurs faits, et notamment celui d'Eusèbe, évêque de Samosate (aujourd'hui Scempsat), qui avertit l'envoyé dépêché vers lui par l'empereur pour lui signifier sa condamnation à l'exil de ne pas faire connaître son arrivée, de peur d'occasionner un soulèvement parmi le peuple fidèle, et qui, après avoir quitté la ville sans bruit, rappela au peuple qui s'était mis à sa recherche et le pressait avec larmes de revenir auprès de son troupeau le précepte de l'Apôtre qui nous oblige d'obéir aux magistrats (3) ; l'exemple de saint Basile le Grand, qui, cité à comparaître devant le préfet Modeste, que l'empereur avait envoyé à Césarée pour obliger le saint

(1) « Imperator auri cupidissimus, Christi inimicissimus, post persecutionem persecutor, post apostatam non quidem apostata, sed nihilo meliorem se christianis præbens. » S. Gregor. Nazianz., Orat. 20.

(2) Socrates, lib. IV, c. 32.

(3) Theodoret., lib. XIV, c. 14.

évêque à pactiser avec la secte arienne, et menacé par lui des plus durs traitements, sans jamais céder à ses menaces, ne nia pourtant pas que son autorité fût légitime; mais, pressé par lui de lui dire ce qu'il croyait de lui qu'il était : « Rien, lui répondit-il, lorsque vous me donnez de tels ordres; du reste, faites usage de votre pouvoir» (1) : distinguant ainsi les affaires de religion d'avec les affaires d'État, et, tout en refusant d'obéir au prince en ce qui concernait la religion, reconnaissant son pouvoir comme sacré et inviolable dans les affaires civiles : enfin, l'exemple d'Euloge, prêtre d'Édesse, qui répondit à l'ordre que le préfet lui intimait de suivre la religion de l'empereur et de communiquer avec les ariens : « Sans doute qu'avec l'empire il a reçu en même temps le sacerdoce (2)? » reconnaissant ainsi, ajoute Bossuet, les limites des deux puissances. Il conclut de tous ces faits, après avoir pris la peine de les rapporter, que quoique l'Église fût alors tellement puissante qu'elle disposait en Occident de Valentinien, frère de Valens, et bientôt aussi de son fils Gratien, devenu empereur avec lui, et tous les deux on ne peut plus religieux et catholiques, malgré ce puissant appui dont elle se voyait assurée, elle ne pensa jamais à dépouiller Valens de son empire, non plus que jamais elle ne donna à entendre qu'elle eût ce pouvoir; mais elle continua à obéir dans l'Orient à Valens, dont la fureur ne faisait que croître contre les catholiques, comme dans l'Occident elle obéissait aux pieux empereurs Valentinien et Gratien, qui lui étaient favorables, parce qu'elle voyait dans le premier aussi bien que dans ces derniers son légitime souverain (3).

2. Mais pour comprendre combien est misérable ce raisonnement et combien les faits allégués par notre écrivain se rapportent peu à la question actuelle, il suffira des observations suivantes. Valens, ayant été associé à l'empire par son frère Valentinien dès l'an 364, se montra dans les commence-

(1) Gregor. Nazianz., Orat. 20.
(2) « Numquid ille una cum imperio sacerdotium etiam adeptus est. » Theodoret., lib. IV, cap. 16.
(3) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. 2), cap. 4.

ments tellement favorable aux catholiques qu'il donna tous ses soins à ce que les magistratures ne fussent confiées qu'à des hommes d'une piété éprouvée, tels que Césaire, frère de saint Grégoire de Nazianze, dont il disputa même par ce motif la possession à son frère Valentinien (1), et il donna des preuves irrécusables de sa foi en s'expliquant dans sa lettre aux évêques ariens d'une manière conforme à la définition du concile d'Illyrie sur la consubstantialité des trois personnes divines, enjoignant à ces prélats de persévérer dans la même foi, et leur assurant qu'il ne permettrait jamais à personne de s'en écarter en quoi que ce fût (2). Quoique cette lettre porte aussi en tête le nom de Valentinien, il est aisé cependant de reconnaître qu'elle ne fut publiée que par Valens, tant parce qu'elle s'adressait aux évêques de l'empire d'Orient qu'il avait à gouverner que parce que son nom s'y trouve placé avant celui de Valentinien (3). Mais plus tard, se disposant à faire la guerre aux Goths et ne voulant pas partir pour cette expédition sans s'être muni auparavant du sacrement de baptême, il se laissa séduire par les cajolements de sa femme, qui était arienne, et se fit baptiser par Eudoxe, archevêque de Constantinople, homme foncièrement arien, qui lui fit faire serment de persévérer dans son hérésie, de chasser de leurs siéges les évêques catholiques et de les envoyer en exil (4). Quand il fut question de mettre à exécution cette fatale promesse, il eut honte d'avouer le motif de la persécution qu'il allait faire aux catholiques, et, cherchant pour le dissimuler un prétexte politique, il allégua celui de suivre une conduite toute contraire à celle de Julien en défaisant ce qu'avait fait ce prince apostat; et il

(1) S. Gregor. Nazanz., Orat. in laudem Cæsarii.

(2) « Ubi frequenti in consilio in Illyrico coacto multum in utramque partem de salutari Dei Verbo disceptatum erat, beatissimi episcopi Divinitatem consubtantialem esse, hoc est Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum, certis rationibus ostenderunt, a qua fide ne digitum quidem (ut aiunt) deflectentes, debito cultu religionem præpotentis Regis prosequuntur, quam etiam nostra celsitudo passim prædicari mandavit. » Litteræ Valentis ad episcop. Eccl. Asianæ, etc., apud Theodoret., lib. IV, c. 6.

(3) « Imperatores maximi semper Augg. victores, Valens et Valentinianus. »

(4) « Eudoxius eum obstringit jurejurando, ut in eo impio dogmate perseveret, et omnes qui contrariæ doctrinæ adhærescunt ubique ecclesiis exigat. » Theodoret., lib. IV, cap. 11.

commanda par un édit de chasser de leurs églises et de renvoyer en exil tous les évêques qui avaient été bannis par Constance et rappelés par Julien (1). Et comme ceux des prélats catholiques qui avaient été promus depuis la mort de Julien se trouvaient échapper à ce décret, il donna toutes facilités aux ariens pour qu'ils les condamnassent dans leurs synodes; et alors, se faisant l'exécuteur de leurs décisions, il exilait ces autres évêques (2). Malgré l'édit dont nous venons de parler, il laissa néanmoins dans leurs siéges Athanase à Alexandrie, Paulin à Antioche, Épiphane en Chypre (3), soit à cause de la crainte qu'il avait des peuples, soit à cause du respect qu'il portait à la sainteté de ces prélats si célèbres. Ce fut encore ainsi que, vaincu par la vertu extraordinaire et la courageuse fermeté de saint Basile le Grand, auprès duquel il avait vu échouer tous ses efforts pour l'engager à communiquer avec les ariens, il consentit à le laisser sur son siége à Césarée (4). De même, partout où les populations résistaient avec courage à l'intrusion des évêques ariens, il souffrait qu'on fît choix d'évêques catholiques (5). Enfin, quelque emporté et même quelque cruel qu'il se montrât envers les catholiques, les excès auxquels il se laissa aller contre eux eurent toujours un caractère privé, tant il était attentif à ce qu'il ne transpirât rien dans le public de ses dispositions hostiles à leur égard (6). Dans cet état de choses, il est bien certain que l'Église catholique n'avait point lieu de déposer Valens comme persécuteur public de la vraie religion, puisque ce prince ne la persécuta jamais que par des voies indirectes et clandestines. Joignons à tout cela que, la faction arienne étant devenue plus insolente en même temps que plus puissante et plus nombreuse sous cet empereur, ou plutôt ayant envahi tout l'Orient, où elle avait

(1) « Quin etiam singulis cujusque gentis magistratibus dedit mandatum ut episcopi temporibus Constantii abdicati et iterum regnante Juliano ad sacerdotia sua restituti ecclesiis expellerentur. » Sozomen., lib. VI, cap. 12.

(2) S. Basil., epist. ad Euseb., apud Baron., ad ann. 370, n. 15.

(3) S. Hieronym., epist. ad Pammachium; Sozomen., lib. VI, cap 7 et 12.

(4) Nazianz., Orat. in laud. Basilii; Theodoret., lib. IV, cap. 10; Socrat., lib. IV, cap. 26.

(5) S. Basil., epist. 10 et 15 ad Nicopolitan., in addit.

(6) Vide Socrat., lib. IV, cap. 13.

tout bouleversé (1), les mesures que l'Eglise aurait prises contre Valens auraient inévitablement échoué. On ne conçoit pas d'ailleurs qu'un ou deux évêques eussent pu, comme se l'imagine Bossuet, se sentir la force de prendre une telle résolution ; mais il aurait fallu le concours de tous les évêques réunis dans un concile général ; et comme il s'agissait d'un empereur, l'autorité du pontife romain, encore à cet autre titre, était nécessaire. Mais dans le désarroi complet où était l'Église d'Orient, dans l'état de dispersion ou d'exil de ses évêques catholiques, comment ceux-ci auraient-ils pu se réunir en concile ? et quand même ils auraient pu se réunir et convenir de la déposition du prince, comment, sous l'empire de l'arianisme, leur sentence aurait-elle pu être mise à exécution ?

3. Mais, dit Bossuet, tandis que Valens régnait en Orient, Valentinien et avec lui, du moins pendant une bonne partie de son règne, son fils Gratien, tous deux remplis de piété et de religion, régnaient en Occident, et l'Église aurait trouvé un puissant appui dans ces deux derniers princes pour soutenir sans se compromettre davantage les résolutions qu'elle aurait prises contre Valens si elle avait cru avoir le droit de le déposer. D'abord il était inutile de faire ici mention de Gratien, prince encore enfant et qui, tant que vécut son père, n'eut jamais d'empereur que le nom ; et quand, après la mort de son père, il se trouva seul maître de l'Occident, on sait que Valens, s'étant repenti à la fin de sa conduite antérieure, avait rappelé de l'exil les évêques catholiques, comme le rapportent saint Jérôme et Paul Orose (2), et que, comme le dit aussi Socrate (3), il cessa de punir de l'exil ceux qui soutenaient la doc-

(1) « Neque enim una ecclesia, neque duæ, vel tres in gravem hanc tempestatem illapsæ periclitantur ; sed a finibus Illyrici ad Thebaidem usque hæreseos malum depascitur... Eversæ sunt pietatis doctrinæ, soluta pietatis vincula, dominandi libido eorum qui non timent Deum præfecturas invasit. Qui in graviorem blasphemiam relapsus est, is ad populi episcopatum præ aliis eligitur. » Epist. Miletii, Eusebii et Basil. ad Occident., apud S. Basil., epist. 69 juxta veter. ordinem.

(2) « Valens, de Antiochia exire compulsus, sera pœnitentia nostros de exiliis revocat. » S. Hieronym., in Chronic. Orosii, lib. VII, cap. 33.

(3) « Tunc destitit ab illis in exilium mittendis qui fidem consubstantialitatis amplexabantur. » Socrat., lib. IV, cap. 28.

trine de la consubstantialité : ce qui arriva au commencement de l'année 377, après la mémorable victoire que remportèrent sur lui les Goths, c'est-à-dire un an et quelques mois après la mort de Valentinien, qui eut lieu le 15 novembre 375, comme on le prouve par les Fastes d'Idacius (1). Pour en venir maintenant à Valentinien, celui qui croirait que l'Église aurait pu trouver en lui un puissant appui contre Valens montrerait certainement qu'il ne connaîtrait pas le caractère de ce prince et ses sentiments en matière de religion : il professait, il est vrai, la foi catholique, et même il en favorisa en quelque manière la propagation ; mais en même temps il se montra si porté à la tolérance à l'égard des autres sectes que les tolérants de notre époque pourraient l'accepter comme un type parfait de leur manière de voir. Dès le commencement de son règne il donna à chacun la liberté de suivre la religion dans laquelle on avait pu être élevé, ce qui lui attira les louanges de l'historien païen Ammien-Marcellin (2), et il persista dans les mêmes sentiments tout le reste de sa vie. Ainsi permit-il aux gentils l'usage de consulter les aruspices, persuadé, ce qui ne fait certes pas honneur à sa mémoire, qu'il n'y a point de crime à suivre la religion, quelle qu'elle soit d'ailleurs, qu'on a reçue de ses ancêtres, et se prévalant en faveur de cette opinion des lois mêmes qu'il avait portées et par lesquelles il avait accordé à chacun la liberté de suivre sa propre religion (3). Il accorda aussi des priviléges aux prêtres des faux dieux, tels que l'exemption des peines corporelles, dont se trouvaient exempts d'après les lois ceux qui par leur profession étaient ce qu'on appelait *honorati*, et il voulut qu'on les honorât de

(1) « Diem functus Valentinianus senior XV kalend. decemb. » Idacius, in Fastis.

(2) « Postremo hoc moderamine principatus inclaruit, quod inter religionum diversitates medius stetit, nec quemquam inquietavit, neque ut hoc coleretur imperavit, aut illud, neque interdictis minacibus subjectorum cervicem ad id quod ipse voluit inclinabat, etc. » Ammian., lib. xxx.

(3) « Aruspicinam ego nullum cum maleficiorum causis habere consortium judico, neque ipsam aut aliquam præterea concessam a majoribus religionem genus esse arbitror criminis. Testes sunt leges a me in exordio imperii mei datæ, quibus unicuique quod animo imbibisset colendi libera facultas tributa est. » L. IX, *de Malefic. et Mathemat.*, Cod Theodos.

la même manière que ceux qui avaient exercé des dignités palatines ou d'autres magistratures publiques, et qu'on appelait *ex-comites* (1). La date de ces deux rescrits, donnés à Trèves sous le consulat de Gratien, consul pour la deuxième fois, et de Probus, fait voir qu'ils furent expédiés en 371 ou dans la huitième année du règne de Valentinien. Il permit de plus que l'on conservât au Capitole l'autel de la Victoire, et que les prêtres de cette idole y sacrifiassent suivant l'ancienne pratique; ce dont n'a pas manqué de le louer Symmaque dans le mémoire que celui-ci présenta à Valentinien II pour obtenir le rétablissement de ce même autel de la Victoire, en lui proposant l'exemple de son père Valentinien (2). Et quoique saint Ambroise, dans la réponse qu'il fit à Symmaque, se soit appliqué à excuser Valentinien par le motif que cet empereur ne savait pas, ou du moins qu'on ne lui avait pas représenté que cet autel était toujours debout au Capitole, on n'en doit pas moins regarder comme certain que ce saint docteur ne parlait ici qu'à la manière des orateurs et pour mieux amener Valentinien II à ses vues, puisqu'il n'est nullement vraisemblable que Valentinien Ier ignorât un fait aussi public et aussi éclatant que celui-là pour toute la ville de Rome. D'ailleurs, le même prince maintint les priviléges des Vestales, comme le prouve la loi VIII du code Théodosien sous le titre *de Medicis et Professor.*, et comme le rappelle encore Symmaque dans son mémoire à Valentinien II. Symmaque nous apprend en même temps que Gratien enleva à ces mêmes Vestales tous leurs anciens priviléges, ainsi que leurs biens et le droit aux aliments

(1) « Qui ad sacerdotium provinciæ, et principalis honorem gradatim, et per ordinem muneribus expeditis, non gratia, emendicatisque suffragiis, et labore pervenerint, probatis actibus, si consona est civium fama, et publice ab universo ordine comprobantur, habeantur immunes, liberumque sit corpus eorum ab iis injuriis quas honoratos non decet sustinere. Honorem etiam eis excomitibus addi censemus, quem ii consequi solent qui fidem diligentiamque suam in administrandis rebus publicis approbarint. » L. LXXV, *de Decurionib.*, Cod. Theodos.

(2) « Eum statum religionum petimus qui divo parenti culminis vestri servavit imperium.... Spectat senior ille divus ex arce siderea lacrymas sacerdotum, et se culpatum putat, more violato, quem libenter ipse servabat. » Symmach., Relat. ad Valentinianum.

qui leur avaient été fournis jusque-là sur le trésor public. Enfin telle était la tolérance de Valentinien Ier qu'il épousa en secondes noces une Justine, c'est-à-dire une arienne passionnée pour les progrès de sa secte; et tandis que tout l'Occident était fidèle à la foi catholique, il laissa le perfide Auxence, de la secte arienne, occuper tant qu'il vécut l'illustre siége de Milan, malgré les réclamations de toute l'Église et en particulier de saint Hilaire, qui alla jusque dans cette ville représenter au prince la perfidie de ce dangereux hérétique et l'équivoque de la confession de foi qu'avait faite celui-ci pour se défendre des justes accusations dont le chargeaient les catholiques, comme le rapporte saint Hilaire, qui ajoute que le résultat de sa démarche fut qu'il reçut lui-même de l'empereur l'ordre de quitter Milan, et qu'Auxence demeura en possession de son siége (1); malgré encore ce que rapporte Théodoret d'un concile de quatre-vingt-dix évêques tenu à Rome par le pape Damase et qui, comme on le voit par sa lettre synodale adressée aux évêques d'Esclavonie (2) que cite cet historien, condamna Auxence comme hérétique notoire; tout cela n'empêcha pas le prince de laisser Auxence occuper tranquillement ce siége jusqu'à la fin de ses jours. Or quel appui l'Église catholique pouvait-elle attendre d'un prince si ami de la tolérance pour soutenir les mesures qu'elle aurait prises contre Valens? Comment lui, qui tolérait l'arianisme dans son épouse, ne l'aurait-il pas toléré dans son frère? Comment, laissant occuper par un arien, au sein du catholicisme, un des siéges les plus importants de l'Occident, n'aurait-il pas de même consenti à ce que les ariens envahissent les églises d'Orient, où dominait d'avance l'arianisme? C'était sans doute quelque chose pour les évêques d'Occident de n'être point inquiétés dans l'exercice du culte catholique sous un prince qui partageait leur foi, et c'est à ce titre que Valentinien a obtenu les éloges de plusieurs

(1) « Sed cum hoc mysterium impietatis diu occultatum jam non taceretur, diceremque fingi omnia, fidem negari, Deum atque homines illudi, jubeor de Mediolano proficisci, cum consistendi mihi in eo invito rege esset nulla libertas. » S. Hilar., Libell. contr. Auxentium.

(2) Theodoret., lib. II, cap. 22.

Pères. Mais nous devons louer davantage Gratien, son fils, prince solidement religieux, comme le prouvent ses lois contre les gentils et contre les hérétiques ennemis de la foi de Nicée, et son intolérance à l'égard de toutes les autres sectes. Sans rappeler ici les louanges que lui a données à ce sujet saint Ambroise (1), contentons-nous de dire qu'autant les écrivains païens ont loué Valentinien Ier, autant ils ont blamé Gratien, qu'ils ont indignement comparé à Commode (2). Mais si, du moment où Gratien régna seul en Occident après la mort de son père, n'ayant pour associé à son empire que son frère Valentinien II, encore enfant, Valens changea de conduite, et cessa de persécuter les catholiques, il est fort probable par là même que, si Valentinien avait eu pour la religion catholique le zèle que montra son fils, Valens se serait abstenu pendant tout son règne d'inquiéter les catholiques.

4. Après avoir fait voir le peu de fondement du raisonnement de Bossuet, il nous reste à répondre aux faits qu'il allègue. Et d'abord, quant à ce que rapporte Théodoret de la citation que fit saint Eusèbe de Samosate des paroles de l'Apôtre qui recommandent l'obéissance envers les magistrats, pour persuader à ses peuples de le laisser partir du milieu d'eux pour l'exil auquel l'avait condamné Valens, on ne comprendra jamais quel avantage il prétend en tirer, à moins qu'il ne s'imagine que nous attribuons le pouvoir de déposer les princes à chaque évêque particulier, pour tout fait dont il aurait à se plaindre, sans discussion de cause, sans avertissement préalable, et celui de leur refuser l'obéissance avant même qu'ils aient été déposés par un jugement de l'Église; ou à moins qu'il ne croie que nous sommes obligés d'obéir aux magistrats et aux puissances en ce qui est injuste, comme l'était la peine d'exil à laquelle Valens avait condamné Eusèbe, qui assurément n'aurait pas été obligé de s'y soumettre en laissant son troupeau en proie aux loups s'il n'avait en même temps reconnu que sa résistance lui aurait attiré encore de plus grands désastres; car, dans ce dernier cas, ce n'était pas le comman-

(1) Ambros., Orat. in Funere Valent. et in Ps. 61.
(2) Ammian., lib. XXXI.

dement injuste du prince, mais ce qu'il avait à craindre pour son troupeau qui lui faisait un devoir de partir pour l'exil. Et, en effet, ce même saint Eusèbe montra bien dans la suite qu'il ne se croyait point obligé d'obéir au décret de Valens, puisque, tandis que ce prince avait ordonné non-seulement qu'il fût banni de son diocèse, mais encore qu'il fût relégué dans la Thrace, comme le dit Théodoret (1), au lieu de se confiner dans cette province, il se déguisa en militaire et parcourut en cet état les provinces de Syrie, de Phénicie et de Palestine, ordonnant en divers lieux des prêtres et des diacres de la communion catholique et donnant pour évêques aux églises veuves de leurs pasteurs les évêques catholiques qu'il trouvait dispersés çà et là, comme le raconte ce même historien (2). Si donc saint Eusèbe allégua le précepte de l'Apôtre qui recommande l'obéissance à l'égard des princes et des magistrats, ce n'était pas qu'il se crût obligé de l'observer en cette occasion, mais c'était pour trouver un moyen d'apaiser le soulèvement qu'occasionnait son départ, dans la crainte qu'il n'en résultât de plus grands maux. Bientôt nous allons faire voir qu'un semblable motif a plus d'une fois déterminé les Pères à faire valoir ce même précepte dans des cas où il est certain qu'ils n'étaient nullement obligés d'obéir aux magistrats, supposé qu'ils eussent pu leur résister avec avantage. C'est encore bien moins à propos que notre auteur rappelle, d'après saint Grégoire de Nazianze, la réponse que fit saint Basile au préfet Modeste, qui le menaçait du supplice, de l'exil et de la mort s'il n'obéissait à Valens, qu'il n'avait qu'à faire usage de son pouvoir. En rapprochant des bouts de réponse éloignés les uns des autres dans la narration de saint Grégoire de Nazianze et en les joignant ensemble par une particule adversative Bossuet veut faire croire à ses lecteurs que saint Basile, après avoir dit qu'il devait obéir à Dieu plutôt qu'à l'empereur ou au préfet, qui lui faisait cette demande : *Eh! que sommes-nous donc à vos yeux* (3)? lui avait répondu : *Rien du tout lorsque vous nous*

(1) Theodoret., lib. IV, cap. 13 et 14.
(2) Theodoret., lib. IV, cap. 13.
(3) Ἡμεῖς δὲ τί σοι δοκοῦμεν.

donnez de tels ordres (1), pour faire entendre qu'il n'avait point à obéir à l'empereur en ce qui regardait la religion ; et qu'ensuite il lui avait dit : *Faites usage de votre puissance* (2), pour reconnaître dans ce prince hérétique un pouvoir sacré et inviolable, auquel il était obligé d'obéir dans tout le reste. Et pour donner à ces paroles ainsi rapprochées le sens qu'il a lui-même dans l'esprit, il unit les secondes aux premières au moyen de la particule adversative *cæterum, au reste*, qui n'est point dans le narré de saint Grégoire de Nazianze : comme si saint Basile, en refusant d'obéir à Valens en ce qui regardait la religion, avait du reste reconnu qu'il était obligé de vénérer en lui la puissance impériale (3). Mais rien n'est plus indigne de la science de ce grand écrivain que ce pitoyable raisonnement. Sans doute saint Basile ne niait pas que Valens fût empereur, puisqu'il l'était de fait ; mais on ne peut pas inférer le moins du monde de sa discussion avec le préfet Modeste, telle qu'elle nous est rapportée par saint Grégoire de Nazianze, qu'il se crût obligé d'obéir à Valens en se laissant dépouiller par lui de ses biens, de son honneur et de sa vie ; et que la disposition où il témoignait être de souffrir de sa part toute sorte de maux et d'injustes traitements fût un acte d'obéissance par lequel il aurait reconnu un pouvoir sacré et inviolable dans ce prince hérétique, comme si Valens avait pu avoir un légitime droit de maltraiter ce saint évêque, de l'expulser de son église et de le mettre à mort, parce qu'il refusait de se rendre complice de son hérésie. Mais qui jamais a pu se former une idée si étrange ? Saint Basile ne parle donc pas ici d'un autre pouvoir que du pouvoir de fait que Valens avait en main et dont il abusait si énormément ; de ce même pouvoir qu'ont les tyrans ou les brigands d'ôter la vie à un innocent ;

(1) Ἠ οὐδὲν, ἔφη, ταῦτα προστάττοντες.

(2) Τῆς ἐξουσίας ἀπόλαυε.

(3) « Sic sanctus Basilius Modestum præfectum ad se missum, qui ad imperatoris communionem cogeret, atque extrema omnia minaretur, non negat legitimum imperium gerere, atque interrogante : *Nos*, inquit, *quales tibi videmur ? Nihil*, inquit, *dum hæc jubetis* ; adeo in una religionis causa detrectat imperium : *Cæterum*, inquit, *potestate tua fruere : hæc ad imperatorem defer*. Passurum se omnia commemorat, jubente imperatore : uno verbo agnoscit potestatem sacram et inviolabilem. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI, cap. 4.

c'est de ce pouvoir qu'il se rit, en faisant entendre qu'il ne le craint point et qu'il est prêt à en endurer les rigueurs. C'est ce qui résulte clairement de la narration de saint Grégoire de Nazianze, qui, après avoir rapporté les paroles de saint Basile adressées au préfet et alléguées en premier lieu par Bossuet, savoir qu'il regardait comme rien l'empereur et le préfet avec lui lorsqu'ils lui commandaient des choses impies, continuant à raconter le long entretien qu'eurent entre eux Modeste et Basile, le tableau exagéré que fit le premier au second du pouvoir qu'avait l'empereur de le condamner à la perte de ses biens, à l'exil, aux tourments et à la mort, et la fermeté de saint Basile à lui répondre que rien de tout cela ne l'épouvantait, ajoute que le saint conclut ce qu'il avait à dire par ces paroles : « Après cela outragez-moi, menacez-moi, faites-moi tout ce que vous voudrez, usez pleinement de votre puissance. Que l'empereur l'apprenne aussi, vous ne viendrez pas par là à bout de me vaincre, et vous ne me persuaderez point de pactiser avec l'impiété (1). » Théodoret rapporte le même fait, et il dit que saint Basile, après avoir écouté tranquillement les vaines menaces du préfet et lui avoir déclaré que ses menaces ne le feraient point changer d'avis, lui dit en le quittant : « Et vous, ne changez rien à ce que vous avez résolu, mais accomplissez vos menaces (2). » Or saint Basile aurait-il pu dire autre chose à un tyran ou à un assassin qui l'aurait menacé de lui ôter la vie, pour lui montrer qu'il ne le craignait point, que de lui dire de cette manière de faire de son pouvoir tel usage qu'il voudrait ? Est-ce donc là reconnaître un pouvoir sacré et inviolable ? Quand on raisonne ainsi, on fait bien voir qu'on manque de raisons pour défendre sa cause. Ce n'est pas un argument frivole que celui qu'il prétend fonder sur cette réponse que fit saint Euloge, prêtre d'Édesse, à l'intimation que lui faisait le préfet de communiquer avec Valens :

(1) « Πρὸς ταῦτα ὕβριζε, ἀπείλει, ποίει πᾶν ὅ, τι ἂν ᾖ βουλομένῳ σοι, τῆς ἐξουσίας ἀπόλαυε. Ἀκουέτω ταῦτα καὶ βασιλεύς, ὡς ἡμᾶς γε οὐχ αἱρήσεις οὐδὲ πείσεις συνθέσθαι τῇ ἀσεβείᾳ. » Greg. Naz., Orat. 20.

(2) « Σὺ δὲ μὴ μεταβάλῃς τὴν γνώμην, ἀλλὰ χρῆσαι ταῖς ἀπειλαῖς. » Theodoret., lib. IV, c. 17.

« Peut-être que l'empereur a reçu le sacerdoce avec l'empire? » Réponse de laquelle il conclut que ce saint prêtre, distinguant avec soin les limites des deux puissances, vénérait l'empereur quand celui-ci s'occupait des affaires de l'empire, et le méprisait quand il lui ordonnait de communiquer avec les ariens. Mais qui a jamais nié que Valens fût empereur, ou, pour mieux dire, eût été élevé à l'empire? Il ne s'agit pas ici d'une question de fait, mais de la question de droit. On ne conteste pas qu'il fût empereur, mais on conteste qu'il eût encore le droit de l'être depuis qu'il s'était révolté contre Dieu en persécutant l'Église : Saint Euloge parlait du fait, et non du droit; de ce qui était, et non de ce qui devait être; il faisait abstraction de la légitimité, comme de l'illégitimité du pouvoir; il ne disait ni s'il était obligé ni s'il ne l'était pas de vénérer Valens s'occupant des affaires de l'empire : toutes ces choses sont autant d'additions faites par Bossuet aux simples paroles de Théodoret, qui raconte le fait dont il s'agit. Écoutons Théodoret : « Pourtant, dit le préfet, communique avec l'empereur. Mais, répliqua ironiquement et avec esprit le saint prêtre, est-ce qu'avec l'empire il a reçu aussi le sacerdoce (1)? » Voilà tout. On voit maintenant avec quelle justesse Bossuet infère de cette réponse ironique que le saint prêtre vénérait dans Valens le pouvoir sacré et inviolable du souverain. Voilà pourtant les arguments par lesquels on prétend prouver que l'Église au quatrième siècle savait qu'elle n'avait pas le pouvoir de déposer les souverains et qu'elle en faisait l'aveu, puisqu'effectivement elle n'en a déposé aucun à cette époque.

5. Mais puisqu'il se montre si satisfait et si fier de cet argument, il devrait bien nous expliquer la raison pourquoi l'Église catholique n'a pas excommunié Valens, et pourquoi les saints évêques de cette époque n'ont pas du moins menacé ce prince de l'excommunication; ou si de ce qu'il n'a pas été excommunié ou menacé du moins de l'excommunication on peut avoir droit d'inférer que l'Église reconnaissait alors n'a-

(1) « Τοιγάρτοι, ἔφη ὁ ὕπαρχος, κοινώνησον τῷ βασιλεῖ. Ὁ δὲ εἰρωνικῶς καὶ μάλα χαριέντως προσφέρει· μὴ γάρ, ἔφη, καὶ μετὰ τῆς βασιλείας καὶ τῆς ἱερωσύνης μετέλαχεν. » Theodoret., lib. IV, cap. 16.

voir pas le droit d'excommunier les princes. Je sais qu'il s'est moqué de cette objection, présentée autrefois par le grand cardinal du Perron, en disant qu'il eût été superflu d'excommunier Julien l'Apostat et les autres princes persécuteurs, puisqu'ils s'étaient eux-mêmes séparés d'avance par leur impiété de l'Église, et que cet outrage fait en pure perte à leurs personnes n'aurait eu pour effet que de les irriter davantage, tandis qu'ils étaient assez portés sans cela à mal faire par leur propre perversité (1). Mais ne parlons pas de Julien. Pourquoi ne pas excommunier Constance ou Valens? Est-ce parce qu'eux aussi s'étaient suffisamment séparés de l'Église par leur hérésie manifeste et par la persécution qu'ils faisaient à la religion? mais Anastase et Léon l'Isaurien ne s'étaient-ils pas aussi publiquement séparés de l'Église, le premier par son monothélisme, le second par sa fureur contre le culte des images? N'étaient-ils pas aussi des hérétiques déclarés, des protecteurs notoires de l'hérésie, des persécuteurs manifestes de la religion? N'étaient-ils pas suffisamment portés à mal faire par leur propre perversité sans qu'il fût besoin de ce nouvel outrage pour les y exciter davantage? Et cependant ces deux princes furent nommément excommuniés, comme en convient Bossuet dans plus d'un endroit (2). Pourquoi donc l'Église n'excommunia-t-elle pas de même Valens, ou ne le menaça-t-elle pas du moins de l'excommunication, tandis qu'elle avait en Occident un Valentinien, prince, comme il le dit, si rempli de religion et de piété, pour prendre son parti dans un acte si légitime de sa puissance le plus proprement spirituelle? Mais voici quelque chose de bien plus significatif. Valens, dans le plus fort de la persécution qu'il faisait à l'Église catholique, ne laissa pas d'être reçu dans l'assemblée des fidèles par de très-saints évêques, d'y être admis à participer aux choses saintes et à y faire son offrande suivant l'usage de ce temps-là, un jour de fête des plus solennels de l'année, tandis qu'on y célébrait les divins mystères. Comme le rapportent saint Grégoire de

(1) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. 2), cap. 3.
(2) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. V (al. 1, sect. 2), cap. 7, et lib. VI (al. 2), cap. 16 et 31.

Nazianze et l'historien Théodoret, Valens, étant arrivé à Césarée de Cappadoce, se rendit le jour de la fête de l'Épiphanie à l'église où saint Basile, évêque de cette ville, célébrait l'office divin à la tête de son clergé et d'une multitude de peuple; il portait avec lui de riches dons pour les offrir à l'autel selon l'usage; étant donc entré dans le temple avec sa suite, il resta comme stupéfait et saisi d'admiration et de crainte en voyant le maintien angélique, la gravité et la modestie du saint évêque, l'ordre et le parfait ensemble de ses clercs et de ses ministres; il craignait que ses dons ne fussent pas acceptés; mais saint Basile l'invita poliment à venir se placer dans l'enceinte intérieure en avant du voile sacré, dans le lieu destiné d'ordinaire aux seuls prêtres; et lui exposant avec douceur et gravité les choses divines et la vraie doctrine de la foi, il le laissa si satisfait de lui qu'outre les dons que le prince offrit à la table sainte il lui remit entre les mains de larges aumônes à distribuer aux pauvres dont Basile avait le soin. Tout cela se trouve rapporté par saint Grégoire de Nazianze, qui en fut témoin oculaire, et de plus par Théodoret (1). Or, en raisonnant comme l'a fait l'auteur de la Défense, ne pourrait-on pas conclure de ce fait que l'Église n'a pas le pouvoir d'excommunier les princes hérétiques, puisqu'un aussi saint évêque que Basile a non-seulement accueilli dans le temple un empereur aussi ennemi de la vraie foi qu'était Valens et a bien voulu accepter son offrande à l'autel, mais de plus l'a invité à s'asseoir dans le sanctuaire parmi les prêtres, dans le temps même où se célébrait l'office divin, en présence de tous les fidèles assemblés? Mais si nous savons apprécier ce fait avec un juste discernement, nous en conclurons, au contraire, qu'il n'est pas toujours expédient pour l'Église d'user du pouvoir qu'elle a reçu de Jésus-Christ et qu'elle doit observer les circonstances des temps, les dispositions des personnes sur qui elle aurait à l'exercer, pour voir si l'usage qu'elle en ferait servirait ou non à leur amendement et au salut de leur âme; et que par conséquent on aurait grand tort d'inférer que ce pouvoir ne lui ap-

(1) Gregor. Nazianz., Orat. 20, *de Laudibus Basilii*, Theodoret., lib. IV, cap. 19.

partient pas de ce qu'elle aurait omis quelquefois d'en user pour l'amendement des souverains ou pour le bien de leurs sujets.

6. Après l'exemple de Valens, Bossuet propose celui de Valentinien II, frère de Gratien et fils de Valentinien Ier, à propos de la contestation que ce prince, ou plutôt sa mère Justine, princesse arienne, régente de l'empire, eut avec saint Ambroise et des violences exercées par l'ordre de l'empereur contre ce saint évêque pour l'obliger à remettre les basiliques au pouvoir des ariens; il dit là-dessus que saint Ambroise, distinguant avec soin les limites des deux puissances, en même temps qu'il refusa constamment d'obéir à l'empereur dans les choses de la religion en abandonnant aux ariens des temples consacrés à Dieu, protesta hautement du respect et de l'obéissance qu'il lui gardait dans tout le reste, en rendant à Dieu ce qui est à Dieu, et à César ce qui est à César (1). De là passant à considérer l'état où se trouvaient à cette époque l'Église et l'Empire, et faisant réflexion que l'Orient obéissait à Théodose le Grand, prince, comme chacun sait, très-zélé pour la religion; que les Gaules étaient au pouvoir du tyran Maxime, qui, ayant été acclamé par les troupes après le meurtre de Gratien, menaçait l'Italie et Valentinien lui-même, et qui d'ailleurs était si porté pour la religion catholique qu'apprenant ce que saint Ambroise et les catholiques avec lui avaient à souffrir de la part de Valentinien il écrivit à ce prince pour l'exhorter vivement à ne pas faire la guerre à la piété et à ne pas trahir la religion de ses pères, le menaçant en même temps de lui faire la guerre s'il refusait

(1) « Mandatur denique : Trade basilicam. Respondeo : Nec fas est tradere, nec tibi accipere, imperator, expedit. Domum privatam nullo potes jure temerare. Domum Dei existimas auferendam? Allegatur imperatori licere omnia; ipsius esse universa. Noli te gravare, imperator ut putes te in ea quæ divina sunt imperiale aliquod jus habere. Noli te extollere; sed, si vis diutius imperare, esto subditus Deo : scriptum est : *quæ Dei Deo, quæ Cæsaris Cæsari*. Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiæ. Publicorum tibi mœniorum jus commissum est, non sacrorum. » D. Ambros., epist. 20 ad Soror., class. 1, juxta ord. PP. BB. « Si tributum petis, non negamus; agri Ecclesiæ solvunt tributum... Solvimus quæ sunt Cæsaris Cæsari, quæ sunt Dei Deo. Tributum Cæsaris est, non negatur : Ecclesia Dei est, Cæsari utique non debet addici; quia jus Cæsaris esse non potest Dei templum. » Idem, Serm. cont. Auxentium, *de Basilicis tradendis*.

d'obtempérer à sa demande (1); enfin, que les soldats même que Valentinien avait envoyés pour s'emparer de vive force de la basilique firent entendre à l'empereur qu'ils s'empresseraient d'obéir à tous les signes de sa volonté dès qu'il se serait mis d'accord avec les catholiques, mais que, s'il en était autrement, ils se rallieraient au parti qui suivait Ambroise (2), Bossuet infère de tout cela que, dans des circonstances aussi propices, saint Ambroise aurait eu une fort bonne occasion de faire usage de son pouvoir de déposer les souverains, ou du moins, s'il voulait pardonner à ce prince encore enfant, d'écarter du gouvernement l'impératrice mère, qui infiltrait dans le cœur de son fils, susceptible qu'il était de toutes les impressions, le venin de son hérésie (3). Mais bien loin d'user d'un tel pouvoir, ou même de témoigner qu'il en avait le droit, Ambroise protesta hautement qu'il n'avait d'autres armes à opposer aux armes et aux violences de l'empereur et de l'impératrice régente que les larmes et les prières, qui sont les armes des prêtres (4).

7. C'est ainsi que Bossuet raisonne; mais ce raisonnement est tout entier fondé sur la fausse idée, à laquelle il s'est arrêté dans tout son ouvrage, du pouvoir indirect de l'Église et de la manière dont celle-ci doit en user, comme si ce pouvoir était un pouvoir temporel dont les armes et les forces matérielles seraient l'unique instrument, ou comme si nous disions qu'il serait permis d'en user contre les souverains sans prendre la peine d'attendre qu'ils se corrigent, et de procurer leur

(1) « Scripsit litteras ad Valentinianum, quibus eum hortabatur ut pietati bellum inferre desisteret, monebatque ne patriam religionem proderet. Adjecit etiam minas belli, nisi Valentinianus morem gereret. » Theodoret., lib. v, cap. 14, ex interpret. Valesii.

(2) « Idque a militibus imperatori mandatum dicitur... se præsto futuros si viderent eum cum catholicis convenire, alioquin se ad eum cœtum quem Ambrosius cogeret transituros. » S. Ambros., epist. 20 ad Soror.

(3) Bossuet, tom. I, part. 2, lib. vi (al. 2), cap. 4.

(4) « Tradere basilicam non possum, sed pugnare non debeo... habemus tyrannidem nostram. Tyrannis sacerdotis infirmitas est. *Cum infirmor,* inquit, *tunc potens sum.* » Ambros., epist. mox cit. « Dolere potero, potero flere, potero gemere adversus arma, milites Gothos quoque : lacrymæ meæ arma sunt; talia enim monimenta sunt sacerdotis : aliter non debeo, nec possum resistere. » Idem, Serm. contra Auxent., *de Basilic. tradendis.*

amendement par ses avertissements paternels, par ses prières et même au besoin par ses larmes. La contestation de saint Ambroise avec Valentinien ne dura que quelques jours, c'est-à-dire seulement depuis le vendredi avant le dimanche des Rameaux jusqu'au mardi suivant. Saint Ambroise, pendant ces cinq jours, opposa une invincible résistance aux sollicitations et aux ordres de Justine, qui s'autorisait du nom de l'empereur; soutenu par le peuple, respecté des soldats, il refusa de céder les basiliques aux ariens, et, après avoir fait preuve de son zèle pour la religion comme de son respect pour l'empereur dans les représentations mêmes qu'il lui fit, il eut la gloire de sortir victorieux de cette épreuve. Et certes il n'avait pas d'armes matérielles à opposer à celles de l'empereur; et quand même il en aurait eu, il n'aurait pu en faire usage; et quand même il aurait pu en faire usage, pourquoi aurait-il dû se presser si fort de s'en servir, tandis qu'il pouvait attendre de ses prières et de ses larmes le bon succès qu'elles lui obtinrent effectivement? Mais pour mieux faire sentir la futilité de cet argument de Bossuet, expliquons en détail l'état où se trouvait alors l'empire. Maxime, ayant levé, en 383, l'étendard de la révolte et s'étant fait acclamer empereur par l'effet de ses intrigues, soumit les Gaules à son pouvoir; puis il fit tuer Gratien, victime de la trahison de ses propres soldats, prince que saint Ambroise aimait comme son fils (1) et qu'il pleura amèrement; alors il ne resta plus pour s'opposer à Maxime que Valentinien, frère de Gratien, prince encore enfant, sous la tutelle de sa mère Justine. Dans cette révolution si subite et dans cet extrême péril, Justine ne vit pas de meilleur moyen de pourvoir à la sûreté de son fils que de le recommander aux soins paternels d'Ambroise. Ce saint évêque, comme il le témoigne lui-même ailleurs, accueillit le jeune prince avec l'affection d'un père, l'embrassa avec tendresse, et, le remettant entre les mains de sa mère, il se chargea de se rendre en ambassade auprès de Maxime, son ennemi, pour obtenir de lui la paix (2). Cette am-

(1) S. Ambros., *de Obitu Valentin.*, n. 39 et 79, juxta edit. PP. BB.

(2) « Ego te suscepi parvulum cum legatus ad hostem tuum pergerem. Ego

bassade eut tout le succès désiré; Maxime s'arrêta de l'autre côté des Alpes, et laissa en paix Valentinien. L'année suivante 384, Symmaque, préfet de Rome, mettant à profit la situation critique où se trouvait le jeune empereur et les continuelles alarmes de l'impératrice mère, adressa à Valentinien, au nom du sénat de Rome, son mémoire si fameux pour le rétablissement de l'autel de la Victoire, du culte des dieux et du traitement de leurs prêtres; mais saint Ambroise, par la vigueur avec laquelle il réfuta ce mémoire, obligea Symmaque à ne plus parler de cette affaire (1). Bossuet se trompe ici en croyant que cette requête de Symmaque fut composée par ce magistrat et envoyée à l'empereur après la défaite et la mort de Maxime. Mais il se fait encore bien plus vainement illusion en croyant trouver dans la réponse que fit saint Ambroise au mémoire de Symmaque quelque chose qui favorise son opinion; car quoique le saint, dans sa lettre à Valentinien, ne menace nullement ce prince de le déposer s'il accordait à Symmaque le rétablissement de l'ancien culte des faux dieux, mais seulement de lui interdire la participation des choses saintes (2), il ne dit pas que l'Église n'eût pas d'autres moyens en son pouvoir pour punir au besoin les iniquités des princes; et comme toute espèce de fautes ne doit pas être punie de la même manière, et qu'en tout cas la permission qui aurait été accordée aux gentils de reprendre les pratiques de leur culte n'était pas une faute qui dût attirer à Valentinien la soustraction de l'obéissance de ses sujets, c'eût été sans propos que saint Ambroise aurait menacé ce prince d'une semblable peine pour l'empêcher de commettre cette faiblesse. Mais reprenons le fil de notre histoire. L'an 385 Justine, voyant qu'elle n'avait plus rien à craindre de Maxime, par suite de la paix qu'elle avait obtenue de lui, grâce à la médiation de saint Ambroise, fut assez ingrate

Justinæ maternis traditum manibus amplexus sum. » S. Ambros., *de Obitu Valentiniani*.

(1) D. Ambros., epist. 17.

(2) « Certe si aliud statuitur, episcopi hoc æquo animo pati et dissimulare non possumus : licebit tibi ad ecclesiam convenire, sed illic non invenies sacerdotem, aut invenies resistentem. Quid autem est resistentem? A sacris prohibentem. » Ambros., epist. 18, cit. edit

pour faire elle-même la guerre à ce saint évêque, en lui envoyant l'ordre, au nom de l'empereur, de remettre aux ariens la basilique Porcienne, située hors de l'enceinte de la ville de Milan ; et comme Ambroise refusa d'obtempérer à cet ordre impérial, Justine, après lui avoir fait adresser d'inutiles menaces, après avoir envoyé des troupes de soldats, tant à la basilique Porcienne qu'à celle de la ville même, pour s'emparer de vive force de l'une comme de l'autre, se vit contrainte, malgré tout le désir qu'elle avait du succès, d'abandonner son entreprise. L'an 386 l'impératrice arienne, ne pouvant plus contenir son ressentiment contre Ambroise, détermina son fils à porter une loi par laquelle les ariens étaient autorisés à s'assembler dans les églises, avec menace de la peine de mort pour quiconque ou s'opposerait ouvertement à l'exécution de cette loi ou même entreprendrait en secret d'en demander la révocation (1). Bénévole, préfet du secrétariat impérial, ayant refusé d'écrire cette loi et de la signer (2), il se trouva un certain Scythe, nommé Mercurin, qui, venu à Milan, se faisait appeler Auxence et se donnait pour évêque des ariens (3). Tel fut le ministre que l'impératrice chargea d'écrire la funeste loi portée en faveur de l'arianisme. Quoiqu'un pareil édit eût répandu la consternation dans le cœur de tous les catholiques, il n'abattit point le courage de saint Ambroise. Bientôt après l'impératrice dépêcha le tribun Dalmace vers le saint évêque pour lui ordonner, au nom de l'empereur, de choisir des juges, comme l'avait fait Auxence, en présence desquels il viendrait au palais, où il présiderait lui-même, disputer sur la foi, ou, s'il s'y refusait, de céder à Auxence son siége épiscopal. Ambroise donna connaissance de cet ordre impérial aux évêques qui se trouvaient à Milan, et comme tous furent d'avis qu'il fallait présenter pour ce sujet une réclamation à l'empereur, il se chargea de la rédiger lui-même, et prouva si bien et si fortement l'incompétence des laïques, fussent-ils souverains, à

(1) D. Ambros., lib. ult. *de Fide.*
(2) D. Ambros., loc. cit.
(3) D. Ambros., serm. contra Auxentium.

porter un jugement en matière de religion (1) qu'il rendit inutiles tous les efforts de l'impératrice mère. S'étant retiré dans l'église, il s'y vit entouré d'une immense multitude de peuple toute disposée à donner son sang pour lui, si Justine tentait de l'enlever de force (2), de sorte que cette femme, quoiqu'elle eût fait entourer l'église de soldats, n'en fut pas moins réduite à se désister de son entreprise. L'année suivante 387, comme on ne pouvait plus se faire illusion sur les préparatifs de guerre de Maxime et sur son dessein de passer les Alpes pour se défaire de Valentinien, l'impératrice, déjà si humiliée, ne se vit pas d'autres ressources que de recourir à saint Ambroise, qu'elle pria d'aller de nouveau dans les Gaules en ambassade auprès de l'usurpateur. Le saint évêque accepta volontiers cette commission, tant pour rendre service au jeune prince que pour seconder sa piété fraternelle à l'égard de son frère Gratien, dont Valentinien voulait retirer les restes d'entre les mains de Maxime, pour leur donner une sépulture convenable, comme l'atteste saint Ambroise lui-même (3). Le succès qu'eut cette ambassade et la force d'âme qu'y déploya le saint évêque, nous sont révélés par lui-même dans la relation qu'il en fit à Valentinien (4). Deux choses sont à remarquer particulièrement ici : la première, que saint Ambroise, recevant de Maxime le reproche de l'avoir trompé et joué dans sa première ambassade, après avoir fait voir le peu de fondement de ce reproche, lui dit qu'il lui était glorieux d'avoir trouvé le moyen d'obtenir de lui la promesse qu'il ne serait fait aucun mal à un prince encore enfant, que sa qualité d'évêque lui faisait un devoir de prendre sous sa protection, puisqu'une de ses charges pastorales était le soin des veuves et des pupilles (5) ; l'autre chose à remarquer, c'est que, quoique sa vie

(1) Ambros., epist. 21 juxta ordinem edit. PP. BB.

(2) Ambros., serm. contra Auxentium, *de Basilicis*.

(3) « Ego tuus iterum legatus repetivi Gallias, et mihi dulce pro salute tua primo, deinde pro pace, atque pietate, qua fraternas reliquias postulabas nondum pro te securus, et jam pro fraterno honore sollicitus. » Ambros., *de Obitu Valentiniani*.

(4) Ambros., epist. 24.

(5) « Propterea ego veni, quia prima legatione dum mihi credis per me deceptum te esse asserebas. Gloriosum mihi est, et hoc pro salute pupilli imperato-

fût entre les mains de Maxime et qu'il fût même menacé par ce tyran, il ne l'en déclara pas moins excommunié tant qu'il n'aurait pas fait pénitence de son parricide commis sur la personne de Gratien, comme le rapporte Paulin dans la vie qu'il nous a laissée de cet illustre docteur (1).

8. Voilà l'histoire exacte de ce fait, telle qu'on doit l'inférer des écrits de saint Ambroise lui-même. Nous avons à faire là-dessus plusieurs observations, savoir : que saint Ambroise considérait Valentinien comme un pupille confié à sa charge pastorale ; qu'il savait très-bien que cet empereur enfant ne faisait rien de sa propre volonté, mais qu'il n'était que séduit par sa mère, qui abusait de son nom et de son titre d'empereur ; qu'il était d'un naturel excellent, porté au bien, et qu'on pouvait espérer de lui toute sorte d'avantages pour la religion comme pour l'État du moment où il serait capable de se gouverner lui-même et d'écouter les conseils salutaires de personnes sages, comme cela arriva en effet, puisque, après que Maxime eut été défait et mis à mort par les soldats de Théodose, Valentinien, qui n'était plus alors sous la tutelle de sa mère, s'attacha tellement à saint Ambroise qu'il le regarda désormais comme son père tout le temps qu'il vécut, et que jamais on ne vit un prince plns pieux, plus équitable, plus zélé pour la religion catholique que ne l'était ce jeune empereur. Il suffit de lire là-dessus les éloges que lui donne saint Ambroise, non-seulement dans ce fameux discours qu'il prononça à l'occasion de sa mort, mort qu'il pleura comme un père peut pleurer celle d'un fils chéri, mais aussi dans la lettre qu'il écrivit sur ce même sujet à l'empereur Théodose (2). Enfin, que saint Am-

ris. Quos enim episcopi magis quam pupillos debemus tueri? Scriptum est enim : *Judicate pupillum, et justificate viduam* (Isai., 1, 17); et alibi : *Judices viduarum, et patres orphanorum* (Ps. LXVII, 6). » Ambros., epist. 24.

(1) « Maximum a communionis consortio segregandum putavit, admonens ut effusi sanguinis domini sui, et quod est gravius, innocentis, ageret pœnitentiam. » Paulinus, in Vitâ S. Ambrosii.

(2) « Doleo enim, fateor, dolore acerbo, non solum quod immatura ætate Valentinianus Augustus decesserit, sed etiam quod, informatus fide et tuis institutis, tantam devotionem erga Deum nostrum induerat, atque tanto in me incubuerat affectu, ut quem antea persequebatur nunc diligeret : quem antea ut adversarium repellebat nunc ut parentem putaret ; quod ego non pro recordatione

broise regardait Maxime comme un rebelle, comme un usurpateur de l'empire, comme un tyran, comme l'assassin de son légitime maître, d'un maître que ses vertus avaient rendu digne de toute son affection. Dans de telles circonstances Ambroise devait-il se prévaloir de l'appui qu'aurait pu lui prêter Maxime pour dépouiller de l'empire un prince pupille et innocent qu'il avait pris sous sa garde; et cela pour une contestation en matière de religion qui fut l'affaire de quelques jours seulement? Mais, dira Bossuet, il aurait pu du moins ôter la régence à sa mère. Et moi je dis qu'il aurait dû aussi l'excommunier, et pourtant il ne l'a pas fait. Et ce n'est pas le courage de le faire qui lui manquait, puisqu'il excommunia Maxime dans le moment même où sa vie était au pouvoir de ce tyran, et que pour un crime beaucoup moindre il interdit l'entrée de l'église au grand Théodose au moment où ce grand prince rentrait à Milan à la tête de son armée victorieuse. Pourquoi donc n'excommunia-t-il pas Justine? Si Bossuet peut nous en dire la raison, ce sera la même pour laquelle ce saint évêque ne se prévalut ni de l'appui de Maxime ni de la faveur des troupes pour ôter la régence à la mère d'un prince pupille, et laisser l'Italie en proie à un tyran. De même donc que, quoiqu'il eût pu condamner et excommunier justement cette impératrice arienne, il ne crut pas à propos de le faire dans un temps de désordre et de minorité comme celui où se trouvait alors l'empire, ainsi et pour la même raison il crut ne devoir pas la dépouiller de la régence en la privant de l'obéissance des peuples; et il préféra s'exposer lui-même à la mort plutôt que de lui résister à force ouverte.

9. Mais Bossuet croit ici pouvoir nous opposer les paroles mêmes de saint Ambroise, qui, protestant de la disposition où il était de ne point résister par la force ouverte aux ordres de l'empereur, mais de subir plutôt la mort ou l'exil, n'en donnait pas d'autre raison que le précepte de l'Apôtre, qui nous

injuriæ veteris exprompsi, sed pro testimonio conversionis : illud enim alienum, hoc suum, quod a te infusum ita tenuit, ut matris persuasionem excluderet. Ille se a me nutritum præferebat, ille ut sedulum patrem desiderabat. » Ambrosius, epist. 53 ad Theodosium imperat.

enjoint l'obéissance envers les souverains, et qui se croyait obligé de reconnaître le pouvoir de l'empereur en matière civile en lui payant le tribut et en rendant à César ce qui était à César, tout persécuteur qu'était celui-ci de la foi catholique. Avant de répondre à cet argument, je demanderai aux défenseurs de la même opinion s'ils pensent que les évêques soient obligés, en vertu du précepte apostolique, de rendre l'obéissance en matière civile aux rebelles et aux usurpateurs, aux assassins même de leurs souverains. Je ne puis croire certainement qu'ils nourrissent en eux-mêmes une pensée aussi extravagante, et ils ne souffriraient pas sans doute que, si quelque mauvais Français venait à se révolter et à usurper le trône de son légitime souverain, les évêques protestassent de l'obligation où ils seraient d'obéir en conscience à cet usurpateur. Je sais que l'auteur de la Défense, quand il parle de l'obéissance due aux souverains, n'entend parler que de l'autorité légitime. S'il en est ainsi, il faut qu'ils avouent que les paroles de saint Ambroise ne prouvent pas ce qu'ils voudraient qu'elles fissent, et que ce Père, comme plusieurs autres aussi à son exemple, ont allégué le précepte de l'Apôtre qui nous oblige d'obéir aux souverains, même lorsqu'il s'agissait de tyrans auxquels aucune autre loi que celle de la prudence peut faire un devoir de rester soumis. Que la chose soit ainsi, c'est ce que je vais prouver par un fait qui n'admet pas de réplique. Le jeune Valentinien ayant été affreusement mis à mort l'an 392, à l'âge d'une vingtaine d'années, par l'ordre du comte Arbogaste, à qui l'autorité dont il jouissait dans l'armée inspirait une extrême arrogance, ce général, de concert avec Flavien, préfet de Rome et idolâtre forcené (1), fit élever à l'empire un homme d'une naissance obscure, nommé Eugène, mauvais chrétien et porté par son ambition à favoriser lui-même l'idolâtrie. A peine cet homme fut-il devenu maître de l'empire par des moyens aussi criminels que, sur la demande qu'en firent Flavien et Arbogaste, il permit aux païens de Rome de relever l'autel de la Victoire, rétablit le traitement

(1) Sozomen., lib. VII, cap. 22.

des prêtres de cette idole, les biens affectés pour les sacrifices : toutes choses abolies par Gratien et que son frère Valentinien avait de même refusées au sénat de Rome. A cette nouvelle, Ambroise quitta Milan, où l'usurpateur allait bientôt entrer lui-même, et il se rendit en toute hâte à Bologne, comme le rapporte Paulin (1). Or c'est à ce vil usurpateur de l'empire, à ce restaurateur de l'idolâtrie que saint Ambroise écrivit en le saluant de ces mots, ***Très-Clément Empereur*** (2); et, quoiqu'en lui expliquant la raison pour laquelle il avait quitté Milan il lui reprochât avec une dignité sacerdotale le rétablissement du culte des idoles, il ne lui en donnait pas moins le titre d'empereur, en lui disant : « Quelque grande que soit la puissance impériale, considérez, ô Empereur, combien Dieu est grand (3); » et, ce qui est plus fort, il protestait qu'en s'élevant contre lui il n'avait pas pour cela l'intention de se soustraire à l'obéissance due aux puissances d'après le précepte de l'Apôtre, qui nous oblige de rendre l'honneur et le tribut aux souverains, et il ajoutait que, s'il lui avait déféré lorsqu'il n'était encore que simple particulier, il devait lui déférer bien davantage actuellement qu'il était empereur (4). C'est en ces termes qu'écrivait à un pareil tyran saint Ambroise, les yeux encore tout pleins des larmes que lui avait fait verser la mort de Valentinien. Dira-t-on en conséquence que saint Ambroise se soit cru obligé en conscience d'obéir à cet injuste usurpateur d'un empire qu'il ne devait qu'à un exécrable régicide? ou que, si telle était la pensée de ce Père comme de quelques autres, nous devions nous-mêmes penser comme eux sur ce point? Rien de tout cela; mais qui-

(1) « Non multo post, petentibus Flaviano præfecto et Arbogaste comite, aram Victoriæ et sumptus cæremoniarum (quod Valentinianus augustæ memoriæ adhuc in junioribus constitutus denegaverat), oblitus fidei suæ, concessit. Hoc ubi audivit sacerdos Ambrosius, relicta civitate Mediolanensi, ad quam ille festinato veniebat, in Bononiensem civitatem emigravit. » Paulin., in Vita S. Ambrosii.

(2) « Clementissimo imperatori Eugenio, Ambrosius episcopus. »

(3) « Etsi imperatoria potestas magna sit, considera, imperator, quantus sit Deus. »

(4) « In his vero in quibus vos rogari decet etiam me exhibere sedulitatem debitam potestati, sicut scriptum est, *cui honorem honorem. cui tributum tributum*. Nam cum privato detulerim, quomodo non deferemus imperatori? » S. Ambrosius, epist. 57, edit. PP. BB.

conque voudra faire usage de sa raison devra reconnaître qu'on ne peut en pareil cas être tenu d'obéir à des tyrans par aucune autre loi que par l'impuissance où l'on se trouve de leur opposer une résistance profitable et de détacher leurs sujets de leur obéissance; et que dans ces cas où la résistance serait inutile et pourrait occasionner de plus grands périls les Pères, résignés à l'ordre de la Providence et considérant les princes persécuteurs comme des fléaux ou des instruments dont Dieu se sert pour purifier ses élus, ont jugé devoir se soumettre à eux, en alléguant le précepte imposé par l'Apôtre de respecter les souverains, pour calmer la fureur de ceux-ci et empêcher la religion de leur être odieuse; et aussi parce que, la résistance étant alors vraiment inutile et préjudiciable, c'est une nécessité d'obéir pour éviter de plus grands maux, et non pas parce qu'ils auraient cru que la religion chrétienne défende de se soustraire à un pouvoir semblable lorsqu'on peut le faire avec avantage. Il ne sert donc à rien d'insister, comme le fait l'auteur de la Défense, sur l'exemple que les Pères ont donné de rester soumis aux Vandales, aux Hérules, aux Goths et aux autres princes ariens venus du Nord et persécuteurs de la foi catholique, qui, à la tête de leurs peuples, ont dévasté et envahi les provinces de l'empire romain, si l'on ne montre en même temps que ces Pères auraient pu résister avec profit et soustraire avec succès les peuples à leur obéissance, et qu'ils ont cru la résistance défendue même dans cette dernière supposition.

§ XI.

CONDUITE DE SAINT AMBROISE ENVERS L'EMPEREUR THÉODOSE LE GRAND.

Sommaire.

1. Exposé des différends qu'eut saint Ambroise avec l'empereur Théodose et de la résistance qu'il opposa à l'ordre qu'avait donné ce prince de relever une synagogue incendiée par les chrétiens.
2. Conséquences qui résultent de ce fait à l'appui du pouvoir indirect.
3. Vain raisonnement de Bossuet, mal appuyé sur quelques paroles de saint Ambroise prononcées à l'occasion de ce même fait.

4. Mesures prises par ce saint avec une fermeté vraiment épiscopale contre l'empereur Théodose à la suite du massacre des habitants de Thessalonique, et rare exemple d'humilité chrétienne que donna l'empereur en s'y soumettant.
5. On fait voir que la conséquence qu'a déduite de ce fait le cardinal Bellarmin a été contestée à tort par Bossuet, et que Théodose ne méritait pas d'être déposé pour l'excès de rigueur auquel il s'était porté en ordonnant ce massacre.
6. De quelques excès que Théodose fût coupable, il ne pouvait être déposé indirectement pour un tel sujet ni par saint Ambroise ni par tout autre évêque particulier, mais seulement par le pontife romain, et pourquoi.

1. Le cardinal Bellarmin ayant cru voir dans la conduite de saint Ambroise envers Théodose le Grand des exemples de l'emploi du pouvoir indirect, Bossuet l'a pris à partie; et, après avoir exposé le fait à sa manière, il prétend non-seulement qu'il ne s'y trouve aucune trace de pouvoir indirect, mais, au contraire, qu'il en résulte que saint Ambroise ne reconnaissait à l'Église aucun pouvoir sur le temporel des souverains. Comme, tout en défendant la même cause que le savant cardinal, nous ne nous sommes point engagé à prouver la justesse de ses raisonnements, nous nous contenterons d'exposer simplement les faits et d'en déduire les conséquences qui en résultent d'elles-mêmes, Saint Ambroise eut deux fois l'occasion de se mettre en démêlé avec le grand Théodose: la première, lorsque ce prince eut donné l'ordre à l'évêque d'une ville de rebâtir une synagogue qui avait été incendiée par des chrétiens et décerné des peines contre quelques moines pour avoir mis le feu à un temple rural appartenant à des hérétiques valentiniens; la seconde, lorsqu'il eut ordonné le massacre que ses soldats exécutèrent dans la ville de Thessalonique. Quant au premier de ces faits, en voici les particularités : le comte chargé du commandement des milices de l'Orient ayant rapporté à Théodose que des chrétiens d'un bourg nommé Callinique avaient incendié une synagogue juive avec la connivenee de l'évêque du lieu, et que quelques moines avaient de même incendié et détruit un temple de village qui appartenait aux hérétiques valentiniens, le prince avait condamné l'évêque à rebâtir la synagogue à ses propres frais, ceux qui l'avaient incendiée à subir le dernier supplice et les moines à encourir

aussi une peine sévère (1). Comme Théodose se trouvait alors à Milan, saint Ambroise, qui était en ce moment à Aquilée, lui écrivit une lettre pleine d'une vigueur apostolique et d'une fermeté vraiment digne d'un évêque, pour lui mettre sous les yeux toute l'indignité d'un pareil ordre et lui protester qu'il était prêt à tout souffrir plutôt que de dissimuler l'injure qu'il croyait faite à la religion : il rappelait en même temps au prince les bienfaits signalés qu'il avait reçus de Dieu; et il terminait sa lettre en lui disant qu'il ne saurait plus comment l'excuser ou le justifier devant les évêques ses collègues si pour des raisons semblables il faisait condamner à mort un seul chrétien; que, s'il lui était trop pénible de rétracter son rescrit, il en fît au moins un autre tout contraire au premier, et qui fournît la preuve de sa foi et de sa piété; qu'en tout cas le prince pouvait revenir sur ce qu'il avait fait, mais que lui évêque ne pouvait fermer les yeux sur l'iniquité du prince (2). Comme Théodose n'en persistait pas moins dans la résolution qu'il avait arrêtée, le saint évêque revint peu de temps après à Milan, et, saisissant le moment où le prince venait d'entrer à l'église, il monta en chaire, et le reprit avec une telle liberté devant tout le peuple de l'ordre qu'il avait donné tant par rapport à l'évêque que par rapport aux moines que le prince fut contraint de le révoquer (3). Ce qu'il faut surtout remarquer, c'est qu'après avoir fait cette censure publique de l'ordre donné par Théodose il ne voulut ni approcher de l'autel pour offrir le saint sacrifice ni admettre le prince lui-même à la participation des divins mystères que celui-ci ne lui eût engagé sa parole de révoquer son décret. Mais il est bon d'en-

(1) D. Ambros., epist. 40 juxta ordinem PP. BB.; D. Paulinus, in Vita S. Ambrosii.

(2) « Quid respondebo postea si compertum fuerit data hinc auctoritate aliquos christianorum, aut gladio, aut fustibus, aut plumbeis necatos? Quomodo hoc purgabo factum? Quomodo excusabo apud episcopos?.... In hoc me ego Deo nostro per te obligo; nec verearis sacramentum. Numquid Deo displicere poterit, quod pro ejus emendatur honorificentia? Nihil mutaveris certe de illa epistola, sive missa, sive non missa : dictari jube aliam, quæ plena fide, plena pietatis sit. Tibi integrum est emendare, mihi non est integrum dissimulare. » S. Ambros., epist. 40 ad Theodos.

(3) Paulinus, in Vita Ambrosii.

tendre le saint lui-même raconter le succès de cette affaire dans la lettre qu'il écrivit à sa sœur sur ce sujet : « Sitôt que je fus descendu de chaire, l'empereur me dit : Vous avez parlé de moi. Je lui répondis : J'ai parlé selon qu'il convenait à votre bien et à votre salut. Alors il me dit : Il est vrai que l'ordonnance par laquelle je condamnais l'évêque à rétablir la synagogue était trop sévère, mais je l'ai adoucie. Les moines font bien des choses criminelles. Alors Timase, général de la cavalerie et de l'infanterie, se déchaîna contre les moines avec beaucoup d'emportement. Je lui répondis : Je parle avec l'empereur comme je dois, parce que je sais qu'il a la crainte de Dieu. Il me faudra parler autrement avec vous, qui invectivez avec tant de dureté et de violence. Ensuite, comme je me tenais quelque temps debout, je dis à l'empereur : Donnez-moi quelque assurance, afin que j'offre pour vous le sacrifice; calmez mon esprit. L'empereur étant assis et faisant signe qu'il consentait, mais sans me promettre encore ouvertement, je fis instance, et il me dit qu'il corrigerait son rescrit. Alors je lui demandai qu'il arrêtât entièrement les informations, de peur que le comte qui était chargé de les faire ne fît sous ce prétexte quelque tort aux chrétiens. Il me promit que cela serait exécuté. Je lui dis : Je compte sur votre parole, et je répétai : Je compte sur votre parole. Vous pouvez y compter, répliqua-t-il. Ainsi j'allai à l'autel, résolu à ne pas m'en approcher, s'il ne m'avait fait une promesse positive.... Tout s'est donc passé selon mon souhait (1). »

(1) « Ubi descendi, ait mihi : De nobis proposuisti. Respondi : Hoc tractavi, quod ad utilitatem tuam pertineret. Tunc ait : Revera de synagoga reparanda ab episcopo durius statueram, sed emendatum est. Monachi multa scelera faciunt. Tunc Tymasius, magister equitum et peditum, cœpit adversum monachos esse vehementior. Respondi ei : Ego cum imperatore ago ut oportet, quia novi quod habeat Domini timorem : tecum autem aliter agendum, qui tam dura loqueris. Deinde cum aliquandiu starem, dico imperatori : Fac me securum pro te offerre, absolve animum meum. Cum adsideret, annueretque, non tamen aperte polliceretur, atque ego starem, dixit se emendaturum rescriptum. Statim dicere cœpi ut omnem cognitionem tolleret, ne occasione cognitionis comes aliqua christianos adtereret injuria. Promisit futurum. Aio illi : Ago fide tua; et repetivi : Ago fide tua. Age, inquit, fide mea. Et ita ad altare accessi, non aliter accessurus nisi mihi plene promisisset... Omnia itaque ex sententia gesta sunt. » Divus Ambros., epist. 41 ad Sororem.

2. La conséquence qui se déduit de ce fait par le plus simple raisonnement est évidente d'elle-même, savoir que saint Ambroise a cru qu'il pouvait, en vertu de son autorité sacerdotale, forcer l'empereur par la défense qu'il lui fit de participer aux divins mystères à révoquer un décret qui, s'il touchait d'un côté aux intérêts de l'Église, rentrait certainement de l'autre dans les attributions du pouvoir civil. En effet, le saint ne se contenta pas d'exiger de cet empereur qu'il annulât le décret par lequel il avait condamné l'évêque à rebâtir la synagogue ; mais il lui fit encore révoquer ce qu'il avait résolu et contre les chrétiens simples laïques qui avaient incendié cette synagogue et contre les moines qui avaient détruit de même un temple d'hérétiques valentiniens, moines qui à cette époque n'étaient encore qu'au rang des laïques ; et il voulut de plus que Théodose défendît de procéder aux informations contre ceux qui avaient pris part à ces incendies, ne croyant pas que ces gens-là méritassent aucun châtiment pour une action à laquelle le zèle seul de la religion les avait portés, quoi que pussent penser là-dessus les officiers et les courtisans de l'empereur, qui en prenaient occasion pour déblatérer contre les moines. Or, qui ne voit ici dans la conduite de saint Ambroise l'usage du pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des souverains? Et qu'entendons-nous autre chose par ce pouvoir indirect que celui que l'Église déploie contre les princes en les forçant au moyen de peines spirituelles à révoquer des décrets qui, bien qu'ils soient de leur compétence, peuvent scandaliser les fidèles ou porter préjudice à la religion?

3. L'auteur de la Défense glisse fort légèrement sur ce fait, et, s'arrêtant à quelques paroles de la lettre que saint Ambroise écrivit à Théodose au sujet de cette affaire, il conclut que c'était la doctrine du saint, que, si le prince avait refusé de se rendre à ses représentations et qu'au lieu de céder à la crainte des peines spirituelles il eût voulu forcer l'évêque à reconstruire la synagogue détruite, cet évêque n'aurait plus eu d'autre ressource que le martyre pour rester fidèle à son devoir. Voici les paroles dont il s'agit : « Si cet évêque a été trop prompt et trop ardent à brûler la synagogue, et qu'il soit

faible et timide devant le tribunal, n'avez-vous point à craindre, auguste empereur, qu'il ne se soumette à votre arrêt, et ne prévarique ainsi à son devoir? Ne craignez-vous pas aussi, ce qui arrivera, que cet évêque résiste dans ses réponses au comte que vous lui avez donné pour juge? Le comte sera donc réduit à faire de cet évêque ou un prévaricateur ou un martyr (1). » Là-dessus voici comme raisonne notre auteur : » Selon saint Ambroise, l'évêque en question serait devenu prévaricateur s'il avait cédé aux ordres de l'empereur en reconstruisant la synagogue, et il serait devenu martyr si, sur son refus, l'empereur avait prétendu l'y contraindre par violence. Saint Ambroise pensait donc que l'évêque ne devait pas, à la vérité, obéir; mais en même temps il ne lui donnait pas d'autres armes que le martyre pour résister à l'empereur si celui-ci eût persisté (2). Bossuet ajoute que saint Ambroise faisait ces représentations à l'empereur dans son palais, afin, comme il le lui écrivait, de n'être pas obligé de les lui faire dans l'église (3), c'est-à-dire, conclut notre auteur, qu'il l'aurait repris publiquement, qu'il l'aurait déclaré indigne de participer aux choses saintes ; mais que, si l'empereur s'était obstiné, il lui aurait opposé alors non des armes, mais le martyre (4). Mais il n'est pas aisé de voir ce que veut notre auteur par tout ce raisonnement, à moins qu'il ne s'imagine que, si l'Église avait le pouvoir de déposer indirectement les souverains, ce pouvoir appartien-

(1) « Sit alioquin iste episcopus ferventior in exustione synagogæ, timidior in judicio : non vereris, imperator, ne adquiescat sententiæ tuæ, ne prævaricetur non times? Non etiam vereris, quod futurum est, ne verbis resistat comiti tuo? Necesse erit igitur ut aut prævaricatorem aut martyrem faciat. » Divus Ambrosius, epist. 40, class. 1, juxta ordinem PP. BB.

(2) « Nempe, Ambrosio teste, prævaricator foret episcopus si jussis imperatoris cederet, ac synagogam reficeret; martyr si repugnans vi regia cogeretur. Negat ergo episcopum parere debuisse; adversus sævientem principem nulla arma repugnanti tradit nisi martyrium. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. 2), cap. 5.

(3) « Ego certe, quod horificentius fieri potuit, feci; ut me magis audires in regia, ne, si necesse esset, audires in ecclesia. » Ambros., epist. 40 ad Theodosium.

(4) « Nempe increpasset, nempe sacrorum privationem inculcasset : sævienti martyria, non arma objecisset. » Bossuet, loc. cit.

drait indifféremment à tout évêque, qui en userait comme il l'entendrait, ou que l'évêque en question aurait pu sans s'exposer à la mort user de ce pouvoir contre un souverain aussi puissant, aussi respecté pour ses vertus, aussi redouté pour l'étendue de son pouvoir que l'était Théodose si celui-ci eût voulu le forcer à rebâtir la synagogue. Qu'est-ce donc qu'aurait fait saint Ambroise si Théodose, persistant dans sa résolution, avait méprisé et ses avertissements et ses censures ; c'est ce que nous ne savons ni ne pouvons savoir. Si, tout en menaçant Théodose de lui interdire les choses saintes, il ne le menaçait pas en même temps de le déposséder de l'empire, c'est que, outre que la faute commise par cet empereur dans un emportement de colère ne méritait certainement pas cette peine, ç'aurait été une extrême imprudence, une inconcevable folie de lui adresser cette menace. Oui, quand même l'excès commis par Théodose et l'obstination de ce prince à le soutenir l'auraient rendu indigne de commander à des chrétiens et par là même digne d'être déposé, il eût été imprudent de lui en faire une menace que non-seulement il aurait été bien difficile d'exécuter, mais qu'on n'aurait exécutée qu'en pure perte et avec désavantage contre un prince si universellement aimé de ses sujets et en particulier de son armée.

4. Mais passons à présent à l'autre démêlé qu'eut saint Ambroise avec Théodose et qui fut le massacre de Thessalonique. Une sédition s'étant élevée dans cette ville, quelques magistrats y furent tués à coups de pierres par le peuple en fureur : ainsi le rapporte Théodoret (1). L'empereur, transporté de courroux à cette nouvelle, résolut d'infliger à cette malheureuse ville un châtiment qui pût servir d'exemple ; mais saint Ambroise, prenant en main la cause des habitants, implora en leur faveur la clémence de Théodose avec tant d'ardeur et de fermeté que l'empereur se laissa vaincre et promit de pardonner cette injure (2). Mais ses courtisans le poussant de nou-

(1) Theodoret., lib. v, cap. 17.

(2) « Per idem tempus causa Thessalonicensis civitatis non minima successit tribulatio sacerdoti, cum civitatem pene deletam comperisset : promiserat enim illi imperator se veniam daturum civibus supradictæ civitatis ; sed agentibus comitibus occulte cum imperatore, ignorante sacerdote (Ambrosio), usque in ho-

veau par leurs menées secrètes à la vengeance, il se laissa tellement dominer par la fureur que, sans se donner la peine de discerner les innocents d'avec les coupables et de rechercher les auteurs du crime, il donna l'ordre à la garnison de passer au fil de l'épée tout ce peuple infortuné; et cet ordre fut si fidèlement exécuté que sept mille personnes périrent dans le massacre (1). Saint Ambroise en ce moment même tenait un concile à Milan, où s'étaient réunis les évêques des Gaules pour traiter l'affaire des Ithaciens et de l'ordination de Félix de Trèves faite par ceux-ci, qui mettait en rumeur la Gaule entière. Les Pères du concile, ayant appris la nouvelle du massacre, en furent pénétrés de douleur, mais surtout saint Ambroise, qui écrivit pour ce sujet à l'empereur une lettre des plus touchantes, où il lui dépeignait l'extrême chagrin qu'en avaient conçu tous les évêques (2) et lui représentait en même temps l'énormité de son action, l'exhortait à en faire pénitence et lui déclarait enfin qu'il lui interdisait l'entrée de l'église et la participation au saint sacrifice jusqu'à ce qu'il eût satisfait pour un tel crime par une pénitence salutaire et qui fût connue de tous. Mais comme il connaissait parfaitement la piété du prince, il lui écrivit tout cela dans une lettre particulière pour lui épargner de la confusion et pour que ce fût de son propre gré qu'il s'interdît l'entrée de l'église et la participation aux choses saintes; et, sachant que l'empereur devait bientôt revenir à Milan, il crut bien faire de quitter cette ville pour n'être pas dans la nécessité de l'exclure publiquement du saint sacrifice s'il s'obstinait à y assister, en lui protestant qu'il avait reçu un avertissement divin qui lui défendait de l'admettre à ce qu'il vînt à l'église participer aux saints mystères (3).

ram tertiam gladio civitas est donata, atque plurimi interempti innocentes. » Paulinus, in Vita Ambrosii.

(1) Theodoret., loc. cit.

(2) « Quando primum auditum est, cum propter adventum Gallorum episcoporum synodus convenerat, nemo non ingemuit, nullus mediocriter accepit : non erat facti tui absolutio in Ambrosii communione. » D. Ambros., epist. 5 ad Theodos., classis 1.

(3) « Ego causam in te contumaciæ nullam habeo, sed habeo timoris : offerre non audeo sacrificium si volueris adsistere... Postremo scribo manu mea quod solus legas. Ita me Dominus ab omnibus tribulationibus liberet, quia non ab

Théodoret rapporte en outre que, l'empereur étant de retour à Milan et voulant selon sa coutume entrer dans la basilique, saint Ambroise s'avança jusque sur le seuil, et que, reprenant le prince avec sévérité de son crime commis, il lui déclara ne pas lui permettre d'entrer dans le temple de Dieu les mains encore teintes du sang de tant d'innocentes victimes ; qu'enfin il lui enjoignit de se retirer, et le frappa d'excommunication en lui adressant ces paroles : « Recevez le lien que vous impose d'en haut le souverain maître de toutes choses (1). » Le même historien dit ensuite que, Théodose ayant obéi au saint évêque et s'étant abstenu pendant huit mois de paraître à l'église, quand on fut arrivé à l'époque de la fête de la Nativité de Notre-Seigneur, comme le prince restait dans son palais triste et abattu, Ruffin, ministre de sa maison, lui demanda la cause d'une si grande tristesse ; que Théodose lui ayant répondu que le sujet de sa profonde affliction était de se voir exclu lui seul du temple de Dieu dans un jour où ce temple était ouvert à tout autre chrétien, et même aux esclaves et aux mendiants, et de rappeler à sa mémoire ces paroles divines : *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel*, de sorte qu'il se voyait fermées les portes même du ciel, son ministre lui offrit alors de parler à Ambroise en sa faveur ; que Théodose, quoiqu'il fût persuadé que son ministre ne persuaderait pas le saint évêque, qu'il savait bien n'avoir prononcé contre lui rien que de conforme à l'équité, se laissa déterminer par l'assurance que lui donna Ruffin d'obtenir sa grâce de l'évêque, et s'empressa de le dépêcher vers lui, en le suivant lui-même bientôt après ; que Ruffin, ayant inutilement supplié saint Ambroise, qui lui avait déclaré que, si Théodose venait à l'église, il irait à sa rencontre pour l'en expulser, et que, s'il voulait y entrer de force en abusant de sa puissance, il ferait

homine, neque per hominem, sed aperte mihi interdictum adverti. Cum enim essem sollicitus, ipsa nocte qua proficisci parabam, venisse quidem visus es ad ecclesiam ; sed mihi sacrificium offerre non licuit... Multifarie Deus noster admonet, signis cœlestibus, prophetarum præceptis : visionibus etiam peccatorum vult nos intelligere, etc. » S. Ambros., epist. cit.

(1) « Δέχου τὸν δέσμον ᾧ ὁ Θεὸς ὁ τῶν ὅλων δεσπότης ἄνωθεν γίνεται σύμψηφος » Theodor., lib. v, cap. 17.

plutôt le sacrifice de sa vie, dépêcha quelques-uns de ses gens vers Théodose pour l'avertir de rester dans son palais ; mais que l'empereur, comme il se trouvait déjà en route, continua son chemin vers l'Église, disposé à souffrir toute sorte de reproches de son pasteur, pourvu qu'il pût en obtenir sa réconciliation avec l'Église comme avec lui. Qu'arrivé au seuil de la basilique il n'osa pas pénétrer plus avant, et que, comme il y trouva saint Ambroise, qui, le croyant venu pour forcer l'entrée, lui reprochait déjà de faire la guerre à Dieu et de fouler aux pieds ses lois, il lui répondit humblement qu'il ne voulait point entrer dans le temple malgré lui, mais seulement lui demander l'absolution, et le prier de ne pas lui fermer une porte que le Seigneur avait ouverte à tous les pénitents ; que le saint lui demanda alors quelle pénitence il avait faite pour un massacre si affreux et quels remèdes il avait employés pour guérir les plaies de son âme, et que Théodose lui ayant répondu : *C'est à vous de m'indiquer et de m'apprêter les remèdes, et c'est à moi de les recevoir de votre main* (1) ; saint Ambroise lui prescrivit d'établir une loi par laquelle il ordonnerait que tous les décrets ou toutes les sentences qui auraient pour objet ou la peine de mort ou la confiscation des biens n'auraient d'exécution que trente jours après avoir été portés, afin que, la colère s'étant calmée dans cet intervalle, le prince pût revenir à temps sur de tels actes ; enfin, que Théodose fit sur-le-champ rédiger cette loi, et qu'ainsi il put recevoir l'absolution du saint évêque et entrer dans l'église, où, déposant les insignes de sa dignité impériale et prosterné en terre, il demanda humblement pardon à Dieu de son crime, en donnant à tout le monde l'exemple éclatant d'une piété rare dans un souverain.

5. Le cardinal Bellarmin inférant de ce fait que les évêques et à plus forte raison le pontife romain peuvent obliger les souverains à porter les lois temporelles qu'ils jugent convenables pour remédier à quelque désordre (2), l'auteur de la

(1) « Ὁ δέ βασιλεύς. Σον ἔργον, ἔφη, τὸ καὶ δεῖξαι καὶ κεράσαι τὰ φάρμακα, ἐμὸν δὲ τὸ δέξασθαι τὰ προσφερθένα. » Theodoret., loc. cit

(2) Bellarm., lib. v, *de Romano pontifice*, cap. 8.

Défense répond que cette conséquence ne s'ensuit pas du cas dont il s'agit, puisque, quoiqu'il soit vrai que les bons princes doivent souffrir sans se plaindre qu'on leur enjoigne pour pénitence des choses qui puissent contribuer au bien de l'État ou servir de frein à leurs propres passions et qu'ils jugent eux-mêmes équitables et utiles, il reste toujours à savoir s'ils peuvent y être contraints par la crainte de se voir déposés et s'il est permis de leur imprimer cette crainte pour qu'ils s'abstiennent de mal faire, ce à quoi, ajoute-t-il, saint Ambroise n'a jamais songé (1). Mais nous disons à notre tour qu'il est indifférent pour la question actuelle que saint Ambroise n'ait pas obligé Théodose à publier cette loi sous peine de déposition : il nous suffit qu'il l'y ait forcé par la crainte des peines spirituelles, en lui différant l'absolution des censures dont il l'avait lié et en le tenant exclu en attendant de participer aux biens spirituels de l'Église, puisque nous avons dit que l'usage du pouvoir indirect est souvent le simple résultat de l'usage du pouvoir spirituel direct, en vertu duquel les princes peuvent être contraints ou à révoquer une loi mauvaise ou à en publier une bonne, et que nous avons fait voir par les faits que saint Ambroise a exercé cette double contrainte à la fois sur l'empereur Théodose. Mais comme la faute de cet empereur, quelque soin que Bossuet prenne de l'exagérer, n'était pas telle qu'elle méritât la déposition de quelque manière que ce fût, et qu'en tout cas elle n'était pas un crime commis en matière de religion, il eût été tout à fait déraisonnable que saint Ambroise voulût forcer le prince à revenir à résipiscence en le menaçant d'une peine qui n'est applicable que dans les cas extrêmes, et lorsque l'amendemeut du prince prévaricateur est tout à fait désespéré, sans qu'on puisse écarter par d'autres moyens le dommage spirituel des sujets. Mais, nous objecte Bossuet, si Théodose s'était rendu coutumace,

(1) « At profecto non negamus bonos principes æquo animo laturos indici sibi ea ad pœnitentiam quæ reipublicæ, quæ frænandis cupiditatibus conferant, quæ ipsis etiam recta et utilia videantur : an ad id cogi depositionis metu, aut eodem illato metu a malo deterreri possint, id vero quærimus. Ambrosium certe, aut Theodosium, aut eo ævo quemquam ne id quidem cogitasse, etc. » Bossuet, tom. I, part. 2, lib. VI (al. 2), cap 6.

saint Ambroise se serait toujours contenté de le tenir éloigné de la participation aux choses saintes et séparé de la communion de l'Église : en un mot, à la force armée et aux moyens violents qu'aurait employés ce prince il n'aurait pas opposé les armes, mais le sacrifice de sa propre vie. Ce qu'aurait fait saint Ambroise dans cette supposition, c'est ce que l'auteur de la Défense lui-même ni ne sait ni ne peut savoir. Mais supposons que Théodose, persistant à soutenir ce qu'il avait fait, n'aurait pas voulu le réparer, saint Ambroise n'aurait pas pu davantage le déposer pour cela ; car cette obstination du prince à vouloir justifier une action qui ne compromettait nullement les intérêts de la religion de la manière dont nous l'avons expliqué, n'aurait pas pu lui mériter la peine de la déposition, puisqu'en cela il ne faisait du mal qu'à lui-même, sans violenter la conscience de ses sujets ou les forcer d'offenser Dieu. Supposons de plus que Théodose, persévérant dans ses mauvaises dispositions, aurait méprisé les censures, et que, s'ouvrant le passage par l'emploi de la force, il eût profané les choses saintes, fait profession ouverte d'impiété et prétendu obliger ses sujets à l'imiter; même dans ce cas, ni saint Ambroise ni quelque autre évêque particulier que ce fût n'aurait pu légitimement le déposer, mais cette déposition aurait dû être déférée au seul pontife romain.

6 Que l'auteur de la Défense ne pense pas nous épouvanter par ce tableau monstrueux des principes théologiques qu'il attribue aux défenseurs de notre sentiment, comme si nous reconnaissions dans le pontife romain un pouvoir des clefs d'une nature différente de celui qui appartient aux autres évêques, et qu'il eût pour lier les consciences un lien d'une autre espèce que celui dont les autres évêques peuvent eux-mêmes faire usage (1) : nous accordons que ce sont les mêmes clefs, le même pouvoir mis entre les mains du pontife romain et celles des évêques; mais nous disons en même temps qu'il

(1) « An forte respondebunt romanum pontificem, cui majora licerent, majora molturum fuisse et graviores illaturum ruinas? Absit hoc a theologia portentum, ut romanus pontifex alias habeat claves quam cæteri episcopi, alia injiciat vincula, etc. » Bossuet, loc. cit.

n'y a que le pontife romain qui possède ce pouvoir dans sa plénitude et à un degré de développement que ne saurait atteindre celui d'aucun évêque particulier ; car l'usage de ce pouvoir dans les autres évêques a pour limites les limites mêmes de leurs diocèses, au lieu que dans le pontife romain il ne reconnaît point de limites semblables, mais s'étend sur l'Église entière et sur tous les enfants de cette même Église ; et nous soutenons hardiment, quoi que puissent penser aujourd'hui là-dessus certains catholiques dégénérés, que cette doctrine, de l'aveu de l'ancienne École de Paris, appartient au dogme catholique et marque la distinction des catholiques d'avec les protestants. Or, puisqu'il s'agit dans le cas présent d'un empereur établi sur tout l'univers catholique tel qu'était alors Théodose, comment un évêque particulier comme saint Ambroise aurait-il pu le déposer indirectement de l'empire en détachant tous ses sujets de son obéissance? Il fallait à coup sûr pour l'exercice d'un tel pouvoir une autorité que reconnussent au point de vue spirituel tous ceux qui dépendaient de l'empereur au point de vue temporel ; et une autorité semblable ne pouvait résider que dans le pontife romain, qui seul pouvait absoudre tous les sujets de ce prince disséminés dans le mondre chrétien. L'auteur de la Défense raisonne donc en l'air quand il représente avec tant d'emphase que ni saint Ambroise n'a menacé de faire usage de ce pouvoir ou témoigné au moins qu'il en avait le droit contre un prince aussi modeste que Théodose, qui ne se serait point offensé de cette déclaration, ni aucun autre évêque de cet âge d'or de l'Église n'a jamais fait montre de ce pouvoir contre quelque mauvais prince que ce fût, puisque ou c'eût été chose vaine de leur part d'étaler un pouvoir qui ne résidait point en eux, ou c'eût été chose inutile autant que dangereuse d'en faire la menace, en supposant même qu'ils en eussent eu le droit, dans des circonstances où l'exercice de ce pouvoir aurait causé de plus grands maux ou créé de plus grands dangers pour l'Église que ceux-là mêmes qu'on aurait voulu lui épargner. Enfin, ce qu'on peut conclure de ce fait avec une entière certitude, c'est qu'il nous fournit deux grands et illustres exemples :

l'un pour l'instruction des évêques, dans la fermeté sacerdotale de saint Ambroise ; l'autre pour servir de leçon aux princes, dans l'insigne piété du grand Théodose. L'exemple du premier apprend aux pasteurs de l'Église à ne pas craindre la puissance temporelle lorsqu'il s'agit de l'honneur de Dieu. L'exemple du second rappelle aux souverains l'obligation d'obéir à l'autorité sacerdotale, lorsqu'il s'agit du salut de leur âme.

FIN DU TROISIÈME LIVRE.

NOTES ADDITIONNELLES.

NOTE A.

Sur ces mots de la page 7, ligne 12 : *La source du pouvoir civil réside dans la multitude.*

Suarez, dont l'auteur invoque ici l'autorité, s'est contenté de dire et de soutenir, avec la foule de théologiens qu'il cite lui-même en sa faveur, que les souverains, dans le cours ordinaire des choses, ne tiennent pas leur autorité immédiatement de Dieu, comme si c'était Dieu lui-même qui les aurait institués souverains, mais qu'ils ne la reçoivent de lui que par le concours immédiat de la volonté du peuple : *Concluditur nullum regem vel monarcham habere vel habuisse (secundum ordinariam legem) immediate a Deo vel ex divina institutione politicum principatum, sed mediante humana voluntate et institutione.* A s'en tenir donc aux propres paroles de Suarez, la source de l'autorité civile, *il fonte della pubblica civil potestà*, ne réside pas dans le peuple ; mais elle réside en Dieu, et le peuple n'est que le canal par lequel elle se transmet aux souverains. Dire qu'il en est la source, ce serait admettre en principe la souveraineté du peuple ; et telle n'était pas sans doute l'intention de Bianchi, qui s'en est expliqué lui-même un peu plus loin, page 84, ligne 26, en repoussant la conséquence révolutionnaire qu'on aurait pu tirer de sa première assertion.

NOTE B.

Sur ces mots de la page 9, ligne 9 : *Conséquemment à ces principes, il* (Almain) *affirme que la communauté ne peut pas renoncer au droit qu'elle a sur le prince établi par elle.*

Cette conséquence n'est nullement légitime. Comme le dit fort bien Suarez : « Quand *un homme se vend*, le droit du maître sur cet esclave « vient de l'homme ; mais le contrat entre eux étant supposé, l'esclave « est obligé par le droit naturel et divin d'obéir à son maître ; et de même « que l'esclave en vendant sa liberté a rendu le maître son supérieur, « de sorte qu'il ne peut reprendre ce qu'il lui a donné, de même la communauté fait son supérieur celui qu'elle fait roi, se soumet à lui et se « prive de sa liberté première. C'est pourquoi elle ne peut le priver du « pouvoir qu'elle lui a donné ; car il a acquis par ce don un véritable « domaine sur elle, excepté, bien entendu, le cas de tyrannie, dans le-

« quel la communauté peut faire au roi une juste guerre. » *De Legibus*, lib. III, c. 3 et 4, trad. de M. Du Lac (*L'Église et l'État*, t. 1, p. 15).

Bianchi, comme nous l'avons indiqué tout à l'heure, s'est expliqué lui-même dans ce sens, page 84, ligne 26 et suivantes.

NOTE C.

Sur ces mots de la page 33, ligne 1 et suivantes : *La puissance publique réside dans le corps de la nation, qui commet ensuite ce droit au souverain.*

Cela n'est vrai que des gouvernements démocratiques; et pour en avoir la preuve, on n'a qu'à se reporter aux deux notes précédentes. Dans les gouvernements monarchiques, au contraire, la puissance publique réside dans le monarque, roi ou empereur; dans les gouvernements aristocratiques, elle réside dans le sénat. Il faut donc, pour ces deux dernières sortes de gouvernements, invoquer uniquement le principe de la loi naturelle, qui permet aux sociétés, comme aux individus, de se défendre contre une injuste agression, si l'on veut trouver le remède à opposer à la tyrannie.

NOTE D.

Sur ce qui est dit, page 35 et suivantes, n. 8 et suivants.

Le gouvernement de Rome était toujours républicain, même sous les empereurs ; Bianchi en fait lui-même l'aveu, pages 37 et 42. Le peuple pouvait donc avoir conservé sous un semblable gouvernement un pouvoir qu'il n'a pas sous un gouvernement monarchique.

NOTE E.

Sur ce qui est dit de Mathathias, page 53, ligne 5 et suivantes.

L'exemple de Mathathias prouverait, ce me semble, non pas seulement qu'une nation entière a le droit de prendre les armes contre un tyran, mais encore que tout particulier a ce même droit lorsque la tyrannie est évidente et qu'il peut le faire dans l'intérêt commun ; puisque Mathathias n'avait aucun caractère public au moment où il prit les armes contre Antiochus, en invitant ses concitoyens à suivre son exemple.

NOTE F.

Sur l'interprétation que donne Bianchi, au bas de la page 511, d'un passage de la lettre de l'empereur Louis II à l'empereur Basile.

Ces mots, *A Romanis enim hoc nomen et dignitatem suscepimus*, signifient-ils, comme le leur a fait signifier Bossuet, que *l'empire a été transporté aux Français par les Romains et par la ville de Rome* (traduction

de l'abbé Leroy); ou bien, signifient-ils simplement que le nom d'empereur a été inventé par les Romains et puis adopté par les Français, comme le voudrait Bianchi? J'avoue que l'une aussi bien que l'autre de ces deux interprétations me paraît outrée. Les paroles du contexte, telles que celles-ci : *Ex qua regnandi prius, et postmodum imperandi authoritate*, semblent signifier autre chose de plus que l'envie d'imiter les Romains. Il est vrai que Bianchi explique cette autorité (*ex qua auctoritate*) de l'autorité de l'Église romaine; et je suis loin de repousser cette explication. Mais l'Église romaine n'est pas même nommée dans ce passage de la lettre de Louis II; elle n'y est que sous-entendue dans ces mots, *matrem omnium Ecclesiarum Dei*. J'ajoute qu'elle est également sous-entendue dans les premiers mots *a Romanis*, et par là j'arrive à l'interprétation donnée par Bossuet. Ces mots *a Romanis*, comme le font voir les lignes suivantes, ne font allusion ni au peuple ni au sénat de Rome, mais à celui qui dès cette époque représentait Rome entière, c'est-à-dire, au souverain pontife. Car Louis II ne dit pas qu'il porte le titre de roi ou celui d'empereur, parce qu'il a été proclamé en cette double qualité par le peuple et le sénat de Rome, mais parce qu'il a reçu l'onction sacrée du pontife romain. Ce n'est pas à dire que ce soient les papes qui aient créé eux-mêmes la dignité impériale; mais romains eux-mêmes, et chefs temporels en même temps que spirituels de la ville de Rome, ils représentaient ces mêmes Romains, *apud quos profecto primo tantæ culmen sublimitatis et appellationis effulsit*. Cette explication me semble plus conforme au texte que celle de Bianchi, et est tout aussi bien concluante contre Bossuet.

Note G.

Sur le passage de la lettre du pape Gélase à Anastase, rapportée dans la note 1 de la page 612.

Il y a dans ce passage une phrase incidente fort difficile à expliquer, mais qui cependant paraît assez intelligible pour nous fournir une preuve de plus des véritables sentiments du pape Gélase sur la question de l'indépendance ecclésiastique par rapport aux autorités séculières. Il s'agit des mots suivants : *Ne vel in rebus mundanis exclusæ videantur (religionis antistites) obviare sententiæ*. M. l'abbé Gosselin, au lieu de les traduire, en citant le reste du passage (*Pouv. du pape au moyen âge*, page 200, édit. de 1845), a jugé prudent de les remplacer par trois points. Quant à l'abbé Rohrbacher, il les a traduits ainsi : « Afin de conserver l'harmonie jusque dans les choses de ce monde (*Des rapports entre les deux puissances*, t. 1, p. 142). »

Tout le monde conviendra que cette traduction n'est guère littérale. Mais ce qui est évident, c'est que, dans tout ce passage, S. Gélase n'affirme pas, comme on voudrait le faire croire, que les pontifes de la religion soient obligés d'obéir à l'empereur, mais simplement qu'ils lui obéissent dans les choses civiles : *Quantum ad ordinem pertinet publicæ disciplinæ... legibus tuis ipsi quoque parent religionis antistites*. Il ne dit pas comme le lui fait dire M. Gosselin après l'abbé Leroy, que « les

« *ministres* de la religion obéissent aux lois de l'empereur dans tout ce « qui concerne l'ordre temporel *parce qu'*ils savent qu'il a reçu d'en haut « sa puissance » ; mais il dit seulement que les pontifes mêmes de la religion, *sachant* bien que l'empire a été donné à l'empereur par une disposition d'en haut, obéissent à ses lois en ce qui concerne l'ordre de l'administration publique. Et pourquoi lui obéissent-ils selon S. Gélase? Ce n'est pas précisément parce qu'ils savent qu'il a reçu d'en haut sa puissance, mais parce que, sachant que l'empire lui a été donné par une disposition d'en haut, ils craignent de paraître, *ne videantur*, se mettre en opposition avec la volonté divine, ne fût-ce qu'en ce qui regarde les intérêts de ce monde : *Ne vel in rebus mundanis exclusæ* (1) *videantur obviare sententiæ*. Ce *ne videantur* me semble reproduire assez fidèlement les paroles du divin Maître ordonnant au premier de ses apôtres de payer l'impôt : *Ut autem non scandalizemus eos* (MATT. XVII, 26), et offrir un argument de plus aux défenseurs de l'immunité ecclésiastique.

Est-ce à dire que les ministres de la religion puissent sans péché refuser de se conformer aux lois du prince en ce qui concerne l'ordre civil? Nullement; mais seulement, qu'ils n'y sont pas obligés en vertu du principe soutenu par les adulateurs des princes. Ils y sont obligés *directive*, comme parlent les Théologiens, c'est-à-dire pour le bon ordre ou pour le bon exemple, comme le prince lui-même peut être tenu en conscience d'observer le premier ses propres lois; mais ils n'y sont point obligés *coactive*, d'après les principes du droit canonique, pas plus que le prince lui-même, parce qu'en vertu du privilége du for, qui a son fondement dans ces paroles de Notre-Seigneur : *Ergo liberi sunt filii*, ils ne sont point justiciables en ce sens des tribunaux séculiers. Mais ils retombent sous la juridiction de ces tribunaux, du moment où quelque crime de l'espèce de ceux que le pape Grégoire XIV a prévus dans sa bulle *Cum alias* leur ferait perdre leur privilége. Voilà le droit : quant au fait, c'est tout autre chose. Mais notre intention n'est pas d'établir ici la théorie des faits, mais seulement celle du droit, tel qu'il ressort manifestement des principes de la théologie catholique.

(1) N'y aurait-il pas ici quelque erreur de copiste, et ce participe inexplicable *excluse* n'aurait-il pas été substitué par l'effet de l'ignorance ou de l'inattention de quelque copiste à l'adjectif *cœlesti*, ou à cet autre *excelsæ*, ou enfin à l'expression *excelsi* employée substantivement? Autant de conjectures que j'abandonne à d'autres plus savants que moi, ou qui soient plus à lieu de consulter les anciens manuscrits.

TABLE

DES TROIS PREMIERS LIVRES

D'APRÈS LEUR DIVISION EN PARAGRAPHES.

LIVRE PREMIER

Où se trouvent exposés et justifiés, et le sentiment commun des écoles catholiques, y compris en particulier l'Université de Paris, depuis leur établissement jusqu'à ces derniers siècles, sur les rapports de la puissance ecclésiastique avec la puissance temporelle, et les déclarations des conciles généraux tenus dans ce laps de temps, et les exemples des papes depuis saint Grégoire VII jusqu'à nos jours.

LIVRE SECOND

Contenant le récit et la justification des actes et des décrets du pape Grégoire VII contre Henri IV, roi de Germanie.

FIN DE LA TABLE DES TROIS PREMIERS LIVRES.

ERRATA DES TROIS PREMIERS LIVRES.

Pages.	Lignes.	
2,	18,	*au lieu de :* variation, *lisez :* variations.
5,	17,	*au lieu de :* d'autrui, *lisez :* de quelque autre.
12,	1 de la note 3,	*au lieu de : est, lisez : esse.*
30,	2 de la note 1,	*au lieu de : marte, lisez : morte.*
36,	26,	*au lieu de :* Caius, *lisez :* Catus.
40,	8,	*au lieu de :* par Vespasien, *lisez :* pour Vespasien.
53,	18,	*au lieu de :* état, *lisez :* était.
69,	4,	*au lieu de :* eussent résisté, *lisez :* résistassent.
92,	24,	*au lieu de :* croie... moins, *lisez :* regarde... comme moins.
103,	11,	*au lieu de :* conséquamment, *lisez :* conséquemment.
108,	8,	*au lieu de :* soutenir, *lisez :* à soutenir.
112,	7 de la note 1,	*au lieu de : feudo sui, lisez : feudo suo.*
120,	41,	*au lieu de : spectant, lisez : spectat.*
135,	2, dern. lig. du sommaire,	*au lieu de :* qui ont le plus, etc., *lisez :* qui méritent d'être consultés. Les plus fameux sont ceux qui ont soutenu le pouvoir, etc.
148,	9,	*au lieu de :* voyons, *lisez :* voyions.
150,	31,	*au lieu de :* telle, *lisez :* tel.
156,	24,	*au lieu de :* puisque ce serait présenter, *lisez :* en présentant ainsi.
213,	20,	*au lieu de :* hérétiques, *lisez :* élus.
248,	1 de la note 1,	*au lieu de : navo, lisez : nævo.*
257,	2 de la note 3,	*au lieu de : cadever, lisez : cadaver.*
258,	1 de la note 5,	*au lieu de : convivere, lisez : connivere.*
284,	4,	*au lieu de :* tendrait, *lisez :* tendait.
314,	3 de la note 1,	*au lieu de : eumdem, lisez : eum de.*
363,	14,	*au lieu de :* Charles, *lisez :* Charlas.
377,	2,	*au lieu de :* n'avait, *lisez :* n'ait.
397,	3 de la note 2,	*au lieu de : favebit, lisez : non favebit.*
398,	10 de la note 3,	*au lieu de : auditor, lisez : adjutor.*
426,	1 de la note 6,	*au lieu de : bonæ, lisez : bona.*
432,	7,	*au lieu de :* alors, *lisez :* ici.
443,	29,	*au lieu de :* mit dans, *lisez :* réduisit à.
445,	1 de la note 4,	*au lieu de : Geissam, lisez : Geissa.*
456,	3 des notes,	*au lieu de : eoque, lisez : eo quod.*
523,	30,	*au lieu de :* Mais nous disons, *lisez :* Et nous disons.
536,	20 et 21,	*au lieu de :* naît soit... soit... soit, *lisez :* naît du serment, comme du vœu et.
553,	27 et 28,	*au lieu de :* vérité admise par la piété des fidèles, *lisez :* autorité vénérable aux yeux des peuples.
554,	1 des notes,	*au lieu de : verba, lisez : versa.*
564,	24 et 25,	*au lieu de :* l'indication de l'empire de Lothaire objectée aux, *lisez :* l'indication objectée de l'empire de Lothaire sur les.
569,	9 et 10,	*au lieu de :* puisque cette discipline s'étendait, etc., *lisez :* qui s'étendait de même à tout autre crime grave, dès lors qu'il était public.
569,	32,	*au lieu de :* faisant nul cas, *lisez :* tenant nul compte.

Pages.	Lignes.	
592,	12,	*au lieu de* : il répugne, *lisez* : il lui répugne.
598,	2 de la note,	*au lieu de* : *ant*, *lisez* : *aut*.
613,	10 des notes,	*au lieu de* : *nolite*, *lisez* : *noli te*.
615,	22,	*au lieu de* : des fonctions, *lisez* : de fonctions.
621,	3 de la note 3,	*au lieu de* : *eumdum*, *lisez* : *eumdem*.
642,	32,	*au lieu de* : 2° Quoique, *lisez* : 2° Supposé même que.
651,	30,	*au lieu de* : cruauté, *lisez* : par la plus cruelle de toutes les.
652,	2 des notes,	*au lieu de* : *sive*, *lisez* : *sine*.
	4,	*au lieu de* : *crudelitatem*, *lisez* : *crudelitatum*.
664,	1,	*au lieu de* : dans un était, *lisez* : dans un état.
665,	3 de la note 1,	*au lieu de* : *volebant*, *lisez* : *volebat*.
697,	avant-dern. des notes,	*au lieu de* : *monimenta*, *lisez* : *munimenta*.
715,	avant-dern. des notes,	*au lieu de* : Βασιλεύς-Σον, *lisez* : Βασιλεύς·Σον.
715,	dern.,	*au lieu de* : προσφερδόενα, *lisez* : προσφερόμενα.

